

الفلسفة الإسلامية في المشرق

تأليف
الدكتور فيصل بدر عويش
كلية الآداب - جامعة عين شمس

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني - القجالة

القاهرة ١١ / ٤٦٩٦ / ٥٩٠

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير عام

الاختلاف في وجهات النظر والحكم على المسائل أحكاما متباينة ، أمر مألوف وسمة طبيعية من السمات التي تميز الدراسات الانسانية عامة . فاذا طرقتنا باب التاريخ ، والشعر والفلسفة والاجتماع وغيرها من مباحث ، لرأينا مدارس واتجاهات متباينة في التحليل والتفسير واستخلاص النتائج .

لكن أن تكون هذه الاحكام جائرة الى حد يلفت نظر الباحث المنصف ويثير شكوكه في الدوافع الكامنة خلف هذا الحكم الجائر ، فأمر آخر ، وهو بلا شك يشير الى مغزى معين . وهذا هو الذي حدث — كما سنرى — في النظر الى الفلسفة الاسلامية والى الاسلاميين المشتغلين بها . بمعنى أن الاتجاه السائد والعام ينتهي في نهاية الامر الى الحكم بعدم وجود فلسفة اسلامية على الحقيقة ، ويعجز المشتغلين بها عن الابداع في مجال الفلسفة . لكن كثيرا ما تكون الاحكام العامة خاطئة ، وكثيرا ما يكون رأي الصفوة القليلة خير من الرأي العام الشائع والسائد . والحكم في هذا الصدد لا ترجع أهميته الى كم عدد القائلين به ، بل ترجع الى « نوعية » القائلين أنفسهم . ان قيمة الحكم ينبغي أن لا تكون لها علاقة بالكم بل بالكيف ، بحيث يكون الحكم موضوعيا وأميناً ونزيهاً ، لا أن يكون صادرا عن ميل أو هوى أو تعصب أعمى .

أما عن موقف القرآن بشأن كمية القائلين فنجد قول الحق « .. ولكن أكثر الناس لا يشكرون » (البقرة آية ٢٤٢) وكذلك قوله سبحانه « وان كثيرا من الناس لفاسقون » (المادة ٤٩) وكذلك « قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » (المائدة ١٠٠) وقال سبحانه « .. ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (الاعراف ١٧٨) ، وكذلك في القرآن الكريم « .. بل جاءهم بالحق ولكن أكثرهم للحق

كارهون » (المؤمنون ٧٠) ونقرأ أيضا « فممنهم مهتد وكثير منهم فاسقون » (الحديد ٢٦) .

الامر اذن لا يتعلق بكم من الناس قال هذا الرأي أوداك ، بل كثيرا ما تكون القلة هي الصفوة وكثيرا ما يكون حكمها هو الصادق « فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم » (البقرة ٢٤٦) وكذلك « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا » (النساء ٨٣) ونقرأ كذلك « ... وقليل من عبادى الشكور » (سبا ١٣) الامر اذن ليس خاصا بالاتجاه العام ، بل ينبغى أن يكون متعلقا بالنظرة الموضوعية الخالصة في الحكم على الامور .

وتاريخ الفلسفة الاسلامية حافل بالآراء والاتجاهات المتضاربة والمتناقضة ، وذلك طبقا لمشارب وميول وثقافة المؤرخين والدارسين . ومع أن هناك حكما دائما يكاد يكون معترفا به في حقل الفلسفة عامة الا وهو أن لكل فلسفة من الفلسفات خصائصها ومميزاتها ومشاكلها الخاصة التي تتفرد بها عن غيرها من فلسفات ، نجد أن هذا الحكم يتلائم عند عدد غير قليل من الذين حكموا على الفلسفة الاسلامية . ولهذا أردنا أن نبدأ في عرض تاريخى موضوعى لنشأة الفلسفة الاسلامية وتاريخ هذه الفلسفة بادئين بوجودها في المشرق الاسلامى . والفلسفة الاسلامية ، كما نعلم تشمل ثلاثة أفرع رئيسية هي : علم الكلام والفلسفة ثم التصوف . ولقد أرخنا من قبل لعلم الكلام في كتابنا « علم الكلام ومدارسه » . كذلك تجدثنا عن التصوف الاسلامى في كتابنا « دراسات في التصوف الاسلامى » . أما هنا في كتابنا هذا فسوف نخصصه للحديث عن « حكماء الاسلام » ، أقصد هؤلاء «المعتقلين» الذين ينظرون الى المشاكل نظرة عقلية خالصة دون ايمان مسبق بشيء ودون وجود أية أحكام سابقة ينظر من خلالها الى موضوعات بحثه . لان الفلسفة ، كما نعلم ، هي النظر العقلى الخالص في : الله ، العالم والانسان . ولهذا فان كتابنا هذا لن يتضمن أيا من الباحثين الآخرين : الكلام والتصوف ، بل سنقصره ، كما قلنا ، على الاتجاه العقلى الخالص .

على أنى أبادر فأقول ان كتابة تاريخ كامل للفلسفة الاسلامية أمر ليس سهلا ، ولا يستطيع باحث منصف أن يقوم به في فترة زمنية محدودة . لان الفلسفة شأنها شأن الفنون والعلوم الاخرى ، لا تنتزع رؤية الباحث فيها بين يوم وليلة ، بل يحتاج المرء الى قراءة متصلة ، وحماسة دائمة وصبر وعزيمة لا يكلان ولا يفتران . هذا فضلا عن أنها تقتضى « الحضور العقلى » الذى ينبغى أن يقوم بدوره في مقارنة الفلسفات بعضها ببعضها الآخر ، وبيان تتبع هذه الفكرة أو تلك تاريخيا بهدف بيان ما أخذته الخلف عن السلف ، وما قدمه هؤلاء لاولئك .

ولا أزعم أنى قمت في هذا الكتاب بهذا ، فما زال الطريق شاقا وطويلا . . . طويلا . . . كما أنى لا أزعم اننى قد قمت في هذا الكتاب بعمل زائد أو كامل ، فما زال هذا مثلا أعلى أسعى اليه ، وعلى من جهة أخرى أن أعترف أيضا أن هناك مباحث متعددة وشخصيات بارزة غابت عن هذا الكتاب ، وذلك لا لشيء الا لكثرة مشاكل الحياة وهمومها سواء في ذلك ما يتعلق بالحياة العملية والعلمية .

لكن عزائى في ذلك كله أنى قد اخترت بعض الشخصيات التى تغطى جوانب كثيرة من جوانب الفلسفة الاسلامية . فضلا عن أنى قد حاولت في عرضى للمشاكل الفلسفية من خلال من تعرضت لدراستهم ، أن تكون هذه المشاكل متباينة ، بحيث نقف على أهم ما أثارته الفلسفة الاسلامية وتعرضت له من مشاكل وحلول لهذه المشاكل .

وقد قسمت هذا الكتاب الى ستة فصول :

تناولت في الفصل الاول منها « مسرح الفلسفة الاسلامية » حيث حاولت أو أوضح ، من خلال هذا الفصل ، طبيعة البلاد التى كان يقطنها العرب ، وكيف أن هذه الطبيعة كانت مسئولة عن بعض الخصال التى اتصف بها العرب ، والتى اعتقد المؤرخون — بغير حق — أنها صفات فطرية فيهم . وكان لا بد من أن نذكر في هذا الفصل الاحوال الثقافية

التي كانت سائدة ومنتشرة بين العرب ، والتي كان لها صدى ، فيما بعد ، حين نزل القرآن الكريم حيث كلنا له منها موقف ، وكان لها من القرآن مواقف ، ثم تحدثنا في هذا الفصل أيضا عن سبب انتقال الفلسفة اليونانية الى العالم الاسلامي . وقد ركزنا في هذا الصدد الحديث عن عصر الترجمة والكتب التي ترجمت وهوية المترجمين . وقد ختمنا هذا الفصل بالحديث عن أصناف العرب في الجاهلية ، اذ أن ذلك من شأنه أن ينفي الحكم الخاطيء والشائع بأن العرب كانوا جهلة بعلوم الآخرين وثقافتهم .

أما عن الفصل الثاني من هذه الدراسة فقد حاولنا أن نعرض فيه الاسباب التي أدت الى ظلم الفلسفة الاسلامية والحكم عليها بقسوة لا مبرر لها . وكان رائدنا في ذلك تحليل الاسباب والنتائج تحليلا موضوعيا ، حيث كنا نعرض الرأي ونرد عليه من حديث المستشرق أو المؤرخ نفسه . كذلك فأننا حاولنا أن نلقى بعض الضوء على الظروف التي لا بدت هذه الاحكام التي امتدت الى الحكم على العقل العربي ذاته ، وكيف كان لهذه الظروف دخل كبير في بعد العربي عن الفلسفة واغترابه عنها !!

أما الحديث عن النزعة السبامية وعلاقة ذلك ببعد العرب كجنس سامي عن الفلسفة ، فقد أسهبنا القول فيه الى حد ما ، وبيننا تهاقت مثل هذه الآراء من واقع الدراسات العلمية الحديثة . ثم تحدثنا عن موقف القرآن الكريم من النظر العقلي ، وكيف أن هذا القرآن — بعكس ما قاله نفر من المستشرقين والذين يكيّدون للإسلام — يحث على النظر والتأمل ويدعو الى الحكمة ويرفع من شأن العلم والعلماء ... بل أن القرآن قد سعى من جانبه الى تحصين العقل الانساني بمحاربته التقليد الاعمي وعدم اتباع الهوى والبعد عن الظن ... الخ .

أما عن الفصول الاربعة الاخرى فقد خصصناها للحديث عن أقطاب الفلسفة الاسلامية الاربعة : الكندي — الفارابي — ابن سينا ثم الامام

الغزالي • وقد حاولنا في كل فصل من هذه الفصول أن نعطي صورة كاملة ومتكاملة عن فلسفة كل واحد منهم •

وأود أن أشير الى أنني قد اعتمدت في دراستي هذه على المظان الرئيسية لكل من تحدثت عنه فقد رجعت الى النصوص الاصلية وذلك عملاً بقول الغزالي من عرف الحق بالرجال حار في متاهات الضلال ، أعرف الحق تعرف أهله • كذلك اعتمدت على «عمد» المؤرخين الذين أرخوا لهؤلاء الاقطاب الاربعة ، هذا بالاضافة الى أنني قد استعنت ببعض الدراسات الجادة والعميقة والتي يعتد بها في هذا الصدد ، وسوف يرى القارئ ذلك كله في موضعه • ولا أجدني في حاجة الى سرد قائمة شاملة بمراجع الدراسة في ثبت المراجع ، فقد اكتفيت بالإشارة الى أهم المصادر التي ينبغي الرجوع اليها ، أما المصادر الاخرى فقد اكتفيت بالإشارة اليها في ثنايا الدراسة •

ولقد حاولت في دراستي هذه أن أكشف عن العناصر اليونانية وغير اليونانية في فلسفة كل واحد منهم حتى يتبين لنا مدى اصلتهم • لانه لا ينبغي ، مهما أفاد فلاسفة الاسلام من اليونانيين (أو من غيرهم) أن لا نهون أو نهول من شأنهم • فليس ثمة فيلسوف أرسطي خالص أو أفلاطوني خالص •

صحيح أن فلاسفة الاسلام قد أفادوا من الفلسفة اليونانية ، لكنك لا تستطيع أن تقول ان كل ما كتبوه يرد الى الفلسفة اليونانية ، كذلك لا تستطيع أن تنكر أن ثمة عناصر جديدة في مذهب كل منهم يصعب عليك أن تردّها الى أصول يونانية •

كذلك سوف نلاحظ ان فلاسفة الاسلام ، وان استعانوا ببعض المصطلحات التي استخدمتها الفلسفة اليونانية ، الا أن هذه المصطلحات كانت تأخذ — أحياناً كثيرة — معنى جديداً في المبنى الفلسفي الجديد لكل منهم • وهذه مسألة أكدناها — بحق — خلال هذه الدراسة والتي نتمنى

أن يهـ الله الظروف ويفسح في الأجل لاستكمالها وتقديم هؤلاء الفلاسفة
الكبار في صورة تتفق مع مكانتهم الحقيقية لانهم بلا شك قد ظلموا كثيرا
— ويغير حق أيضا — عبر تاريخ الفلسفة •

فيصل عون

حدائق شبرا سنة ١٩٨٠ م

الفصل الأول

مشرح الفلسفة الإسلامية

مشرح الفلسفة الاسلامية

قبل أن نتحدث عن الفلسفة الاسلامية وعن المشتغلين بها ، نرى أنه من الضرورة بمكان أن نتحدث عن المسرح الذى دارت عليه أحداث هذه الفلسفة الاسلامية في أول عهدها ، ويشمل ذلك بطبيعة الحال الموقع الجغرافى وأثره على سكان هذه المنطقة كما يشمل أيضا الحديث عن العناصر الثقافية والدينية التى كانت منتشرة في الجزيرة العربية وكذلك عصر الترجمة ، ترجمة الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية ، وكذلك نتحدث عن بعض المترجمين •

كانت الجزيرة العربية ، وما زالت ، فقيرة في مائها وفقيرة في تربتها الخضراء • ويقع شبه الجزيرة العربية في الجنوب الغربى من آسيا : يحده من الغرب البحر الاحمر ، ومن الشرق الخليج العربى وبحر عمان ، ومن الجنوب المحيط الهندى ، ومن الشمال صحراء الشام •

وبصفة عامة نقول ان ما يتسم به هذا الموقع الجغرافى انه شديد الحرارة ، شديد البرودة • وعن طبيعة التربة فانها صحراء جرداء معظمها غير صالح للزراعة • فلا توجد بقع أرضية تصلح للزراعة من هذه المساحة الشاسعة الا القليل منها قرب الرافدين وبعضها من بلاد اليمن وجزءا من الشمال • وقد فرضت هذه الطبيعة الشديدة الحرارة ، الشديدة البرودة التى تصل الى تجميد الماء شتاء ، بخرت على العربى نمطا معيناً من الحياة ، حيث كان ينتقل هنا وهناك : أما هرباً من جو الطبيعة القاسى المميت وأما جرياً وراء جوها الذى كان يتيح له العيش هو وما شئته •

لقد كانت الطبيعة مصدر حركة البدوى : فهى التى تحركه وهى التى تسكنه (سكن) ، هى التى تخرجه من دياره وهى التى تعيده اليها • وطبيعة هذا مزاجها من تغير وتقلب كان لا بد أن تنعكس أيضا على من يحيا بين أحضانها ويرتوى من مائها • ومن هنا كان هؤلاء العرب الجهلة •

وينبغي أن نفهم كلمة « الجهلة » هنا بالمعنى الصحيح ، فهي لا تعنى كما يعتقد الكثيرون ، عدم القراءة والكتابة أو كراهية العلم ، وإنما تعنى الاندفاع الالهوج بلا تروى ، والاستجابة التلقائية للفعل دون أعمال كثير للعقل . وقد اتضح ذلك فى قوله سبحانه « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما » (١) . فالجاهلون هم السفهاء الذين يغضبون وينفعلون سريعا ويسلكون سلوكا أقرب الى الحيوان منه الى الانسان .

وعند نفر من الباحثين نجد أن سكان الجزيرة العربية ومن حولها ينتمون الى أصل واحد (٢) . غير أن من تزح عن هذه البلاد تحضر واستطاع أن ينال قدرا من التطور حيث استخدم العقل لصالح الانسان سواء من جهة السكن والملبس واستصلاح الأرض والقيام ببعض الاعمال الصناعية البدائية ... لكن بقى سكان الجزيرة على حالتهم ، وهذا ان دل على شىء فانما يدل على أن الطبيعة قاهرة غلبه تفرض نفسها على من يحيا فوقها . وقد ينجح الانسان المعاصر فى أن يسيطر الى حد ما على الطبيعة وان يسخرها لخدمته ، لكن هذه السيطرة لها حدودها ، اذ لا يستطيع الانسان ، مهما أوتى من قوة ان يغير من هذه الطبيعة كثيرا . هذا فضلا عن أن تسخير هذه الطبيعة لصالح الانسان أمر يحتاج الى امكانيات هائلة ، وهو ما لم يكن متوافرا بالمرء لدى العربى فى الجاهلية . لهذا عاش أكثرهم عيشة قبائل رحل (٣) . لقد كان العرب ينتقلون بين انحاء هذه الجزيرة من أقصاها الى أقصاها بحثا عن عيش يشربون منها ، وأرض يرعون فيها أغنامهم وماشييتهم ، حيث كانوا يأكلون لحمها وينتفعون بجلودها . ومثل هذه الحياة

(١) الفرقان آية ٦٣ .

(٢) راجع : عباس محمود العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوروبية ص ٩ وما بعدها الطبعة الثانية — دار المعارف سنة ١٩٦٣ — مصر .

(٣) راجع : أحمد أمين : فجر الإسلام ص ٤ وما بعدها ط ١٠ — النهضة المصرية سنة ١٩٦٥ .

القاسية جعلت العربى يغير على أخيه العربى يقصد الاستيلاء على ماله من متاع . كيف لا والجوع كافر كما يقال ، ولا ينبغي أن يلام الكافر في زمن الكفار !! فالجائع يكفر بالحدود والحقوق جاعلا منفعته ومصلحته قبل كل شيء وفوق كل شيء . ونعلم أن العرب كانوا يطلقون على المطر اسم « الغيث » لأنه كان ينقذهم (يغيثهم) من الموت جوعا هم وماشييتهم . لهذا لم يعرف العربى حياة الهدوء والاستقرار والامان ، بل كان كثير التنقل والترحال . لذلك كانت حياتهم أقرب الى حياة الفطرة منها الى الحياة المتحضرة . لأن الحضارة لا تتم الا بارتباط الانسان بالارض والمسكن والهدوء والاستقرار . لانتم الامن خلال تجاوز هذه المرحلة الفطرية البدائية (وأكاد أقول الحيوانية) الى مرحلة تعقيل الحياة وتسخير الطبيعة بالعقل لخدمة الانسان . لقد كانت السيطرة على الطبيعة ... آنذاك تبدو عملا مستحيلا . ولهذا لم يسمح العربى الى تغيير نمط حياته . فقد عاش كثيرا على ما تنتجه الارض بجهد السماء الممطرة دون أعمال للعقل ومن ثم البدن .

وقد انقسم العرب الى مجموعة قبائل أهمها : قيس عيلان ، وتميم وهذيل ، ثم كنانة وأسد ووائل وغيرها ... وكل قبيلة من هذه القبائل كانت تضم مجموعات أخرى تندرج تحتها . وكان الصراع على أشده دائما بين هذه القبائل بسبب اشباع الحاجات الاولى في المقام الاول . وكانت بعض هذه القبائل ، اذا ساء بها الحال وقل عدد رجالها والمدافعين عنها ، تطلب حماية القبائل الكبرى وتتحد معها ... الخ

كل هذا أردنا أن نشير اليه لكي نستخلص منه أن صعوبة الحياة التي عاشها العرب ، والبحث الدائم والدائب عن لقمة العيش وشرية الماء ، كانا الشغل الشاغل الذى سيطر على العربى في المقام الاول ومن ثم يصبح النظر العقلى الخالص أو الكلى في الكون ، بعيدا كل البعد عن ذهن هؤلاء العرب . ولعل هذا هو السبب في أنهم اهتموا ، بالجزء دون الكل وانغمسوا في الفرع دون البحث عن الاصل ، واهتموا بما على الارض دون الاهتمام بباطنها ، ونظروا الى الارض أكثر مما نظروا الى السماء ، وباختصار غلبت عليهم النظرة المادية المحسوسة .

اننا لا نستطيع ، كما سنرى ، أن نتصور انسانا يتألم من الجوع ونطلب منه (أو نتوقع منه) أن يتحدث عن العلة الأولى والعناصر الأربعة وخلود النفس وعلاقتها بالبدن ... الخ . ان الفلسفة تقتضى « ظروفًا خاصة » تقتضى نوعا من الاستقرار النفس والاقتصادى ، تقتضى درجة معينة من العلم والثقافة ، تقتضى الامن والامان ان جاز لنا استخدام لغة الساعة !! وهذه لم تكن في متناول العربى وحقا ما قاله المرحوم عباس العقاد « .. ان موانع الفلسفة واحدة حيث كانت الامة من مواقع الارض وكيفما كانت السلالة من عناصر الاجناس والاقوام . فالاغريق فى موضع الغرب لا يتقلسفون ، والغرب فى موضع الاغريق لا يحجمون عن الفلسفة ودراسة العلوم » (٤) .

معرفة العرب بقراث الآخرين :

على أن العرب وان كان قد غلبت عليهم حياة التنقل وعدم الاستقرار فى مكان معين إلا أن ذلك لم يكن حكما عاما شاملا ، فقد عرفوا أحيانا حياة الاستقرار تحت ظل الظروف التى سمحت لهم بذلك . فلقد استقروا فى المناطق التى كانت مباحة للإقامة الدائمة حيث كونوا بعض المدن والممالك كما حدث فى اليمن والغساسنة فى الشام والخميين فى العراق هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فان هذه الحياة الصعبة القاسية لا تعنى أن العرب كانوا فى مسرحهم هذا منزولين كل العزلة عن غيرهم من جماعات انسانية وتيارات ثقافية ودينية ، اذ من الخطأ أن نقول ذلك . فمن الثابت الآن — كما سنرى — أن هؤلاء العرب قد اتصلوا بالامم المجاورة لهم ، وكانت بينهم وبينها صلات تجارية . ومن طبيعة هذه الصلات التجارية أن توطد الصلات والعلاقات الثقافية والفكرية . لان التجارة

(٤) العقاد : اثر العرب فى الحضارة الاوروبية ص ٩٥ — ٩٦

لا تعنى فقط التبادل المادى لحاجات الانسان الضرورية ، ولكنها تعنى أيضا التبادل الفكرى ، ووقوف كل طرف على الحياة الروحية للطرف الآخر بما فى ذلك العادات والقيم والتقاليد ولقد كان من السهولة بمكان أن تنقل هذه الامور الروحية والعرفية من خلال هذه الرجالات التجارية المتبادلة . ومن يقرأ النص الدينى للمسلمين يدرك تمام الإدراك انه كان يخاطب فئات ثقافية متباينة فهو يجادل اليهود والنصارى والصابئة والمجوس والدهريين وغيرهم . . . وما كان يصح للقرآن الكريم أن يرد على هذه التيارات الفكرية الا لأنها كانت معروفة لدى من نزل فى حقهم هذا القرآن . لانه كان يهدف ، من جملة ما يهدف ، الى بيان تهاافت بعض هذه المعتقدات وتصحيح فهم الناس للبعض الآخر منها .

لقد كان العرب ، كما قال المرجوم أحمد أمين ، على اتصال بمن حولهم ماديا وأدبيا ، وان كان هذا الاتصال أضعف مما كان بين الأمم المتحضرة لذلك العهد ، نظرا لموقعها الجغرافى ولحالتهم الاجتماعية . وهذا الاتصال بين العرب وبين غيرهم قد تم بعدة طرق أهمها :

— التجارة (كما أشرنا) .

٢ — البعثات اليهودية والنصرانية التى كانت تتغلغل فى جزيرة العرب تدعوا الى دينها وتنتشر تعاليمها .

٣ — انشاء المدن العربية المتاخمة لفارس والروم (٥) .

وسوف نعرض الآن لاهم هذه العقائد والثقافات التى وقف عليها العرب لانها لعبت دورا هاما فى نشأة الفلسفة الاسلامية وفى فهم العرب للنص الدينى ، كما أنها أيضا ساعدت على نشأة الاحزاب السياسية فى فجر الاسلام (٦) .

(٥) أحمد أمين : فجر الاسلام ص ١٢ وما بعدها .

(٦) راجع كتابنا : علم الكلام ومدارسه : الفصل الاول والفصل الثانى — مكتبة سعيد رافت سنة ١٩٧٨ — القاهرة .

(١) اليهودية :

يرى الشهرستاني أن اليهودية كلمة مشتقة من « هاد » ومعناها في اللغة • رجع وتاب ، حيث قال موسى لربه « انا هدنا اليك » أي تبنا ورجعنا عن ما فعلناه من اثم • واليهودية ترجع الى موسى عليه السلام • وتعد أول كتاب سماوى منزل ، لان ما كان موجودا قبل ذلك ، كان صحائف فحسب ، ولم يكن ثمة كتاب كامل منزل أو شريعة متكاملة •

واليهودية كدين ذهب شيعته الى أنه آخر الاديان السماوية ، فالدين الحق بدأ بموسى وانتهى أيضا بموسى • ولهذا فقد أنكرت اليهودية النسخ أو البداء على الله تعالى • وقد اختلف اليهود فيما بينهم بشأن بعض المسائل الدينية كما حدث فيما بعد لدى المسيحيين والمسلمين •

ومن العقيدة اليهودية نجد فكرة التجسيم صارخة لديهم حيث يذهبون الى أن الله تعالى جاء من طور سيناء وظهر بساير وعلن بفاران • وساعير جبال بيت المقدس (٧) • ومن أهم الجماعات اليهودية نجد : العنانية ، العيسوية ، والمقاربة واليودعانية والموشكانيه والسامرة (٨) •

(ب) النصرانية :

كانت النصرانية واسعة الانتشار قبل نزول القرآن سواء في ذلك في البلاد التي امتدت اليها الفتوحات الاسلامية فيما بعد وفي داخل الجزيرة

(٧) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٥٢ على هامش الفصل لابن حزم مجلد ٢ دار المعرفة للطباعة والنشر — لبنان — طبع بالافست سية ١٩٧٥ والى هذه الطبعة سوف نشير في هذا الفصل فحسب .

(٨) الى جانب الشهرستاني راجع د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٤٢ وما بعدها ط ٤ دار المعارف سنة ١٩٦٦ وكذلك د . يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الاسلامية ص ٢٥ وما بعدها ط ١ — النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ م •

العربية ذاتها • فقد كانت اليعقوبية منتشرة في مصر والنوبة والحبشة ، وكانت النسطورية منتشرة في الموصل والعراق وفارس أما الملكانية فكانت منتشرة في بلاد المغرب وصقلية والاندلس والشام^(٩) •

والنصارى هم آمة عيسى عليه السلام وأئصاره ومريحوه وتعدولادة السيد المسيح في حد ذاتها معجزة بلا شك وقد اعترف بهذه المعجزة الاسلام اعتراف المسيحية مع الفارق بينهما • ذلك أن ما يفصل الاسلام عن المسيحية في هذا الصدد هو أن المسيحيين يؤلهون المسيح بينما يرى المسلمون أن المسيح ليس الا رسولا قد خلت من قبله الرسل • ثم ان المسيحيين لا يجيزون نسخ المسيحية عن طريق الاسلام لعدم اعترافهم به وعدم اعترافهم بجواز نسخها ، بينما جاء الاسلام ناسخا لكل الاديان السابقة عليه •

ولقد اختلف المسيحيون ، فيما بينهم حول أمرين رئيسيين :

١ — كيفية نزول المسيح واتصاله بأمه وتجسد الكلمة •

٢ — كيفية صعود المسيح وتوحد الكلمة •

أما عن النزول وتجسد الكلمة فقالوا : أشرق على الجسد اشراق النور على الجسم المشف • ومنهم من قال : انطبع فيه انطباع النقش في الشمع ، ومنهم من قال : ظهر به ظهور الروحاني في الجسماني • ومنهم من قال : مازجت الكلمة جسد المسيح مازجة الماء اللبن واللبن الماء • واثبتوا لله تعالى الاقانيم الثلاثة : الاب والابن وروح القدس •

أما في الصعود فانهم قالوا : قتل وصلب ••• لكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتي وانما ورد على الجزء الناسوتي ••• وترى النصارى أن المسيح أفضل الانبياء والرسل قاطبة • كيف لا وهو الاب ، كيف لا وقد قال له الرب: انتك انت الابن الوحيد ، ومن كان وحيدا كيف يمثل بواحد

(٩) راجع : أحمد أمين — فجر الاسلام ص ١٢٥ •

(م ٢ — الفلسفة الاسلامية)

من البشر !! كيف لا وهو الذى غفر زلة آدم عليه السلام وهو الذى
سوف يحاسب الخلق كلهم !•

أما عن عودة المسيح (المهدى) فقال بعضهم ينزل قبل يوم القيامة ،
ومنهم من قال : لا نزول له الا يوم الحساب •

ونحن نعلم أن أربعة من الحواريين قد اجتمعوا ، وجمع كل
واحد منهم جمعا للإنجيل : متى ولوقا ومرقص وحننا • وفى خاتمة انجيل
متى نجد أن عيسى عليه السلام قال لهم : انى أرسلكم الى الامم كما
أرسلنى ابنى اليكم ، فاذهبوا وادعوا الامم باسم الرب والابن والروح
القدس •

وكما افترقت اليهودية الى شيع وأحزاب نجد نفس الامر بالنسبة
الى النصارى • ومن أهم هذه الفرق نجد : الملكانية والنسطورية واليعقوبية
التي خرجت منها الالمانية والبليارسية والمقدانوسية •••• الخ (١٠) •

(ج) المجوسية :

قبل أن نتحدث عن بعض الديانات الفارسية التي عرفها العرب
والمسلمون فيما بعد ينبغي أن نشير الى أن الفرس يميلون ، بصفة
عامة ، الى عبادة مظاهر الطبيعة كالشمس والكواكب والماء والسماء والنار
وغيرها • ويكفى أن نذكر هنا أنهم قد سمو الشمس « عين الله » والضوء
« ابن الله » • وكان لا بد أن ينعكس تقديس الطبيعة هذا على اسلامهم
فيما بعد ، بحيث نجد أنهم بعد أن آمنوا بالاسلام ، سعوا جاهدين ،
بوعى أحيانا وبغير وعى حيناً آخر ، الى صبغه بعقيدتهم السابقة • ومن

(١٠) الى جانب ما سبق راجع ابن حزم : الفصل ص ٤٨ وما بعدها ج١
دار المعرفة بيروت سنة ١٩٧٥ ود • النشر : نشأة التفكير الفلسفى ص ٥٢
وما بعدها •

هنا كان فـهـمـهـم المـادى (الحسى) لـبـعض المسائل البعيدة كل البعد عن ما ذهبوا إليه (١١) .

يذهب المجوس الى القول بوجود أصليين للعالم يدبرانه ويرعيانه ويحافظان عليه . وهذان الاصلان يقتسمان فيما بينهما الخير والشر وما يرتبط بذلك من كون وفساد ، حركة وثبات ، وجود وعدم ، نفع وضر . وقد نسبت المجوس (الثنوية) كل فعل خير نافع الى النور ونسبت كل شر الى الظلمة . وعندهم أن كل موجود مركب من هذين الاصلين وتتفاوت درجة الخيرية في الموجودات طبقا لتصويبها من النور والظلمة . وقد اهتمت المجوسية بأمرين :

(ا) سبب امتزاج النور بالظلمة ،

(ب) والثانى سبب خلاص النور من الظلمة . ولا شك أن بداية

الامتزاج هى الخلاص الذى هو المعاد .

وكان من رأى جماعة المجوس فى نشأتها أن أصل الوجود هو الخير أو النور : فالنور أزلى ، بينما الظلمة حادثة . ولهذا فان الشر عندها أمر عارض لهذا الوجود .

وما تختلف فيه جماعة « الثنوية » عن المجوس هو أن الثنوية تقول بأزلية أصل العالم أما المجوس فيقولون بأزلية النور وبحـدوث الظلام .

(د) المانوية :

وهى من جماعة الثنوية . والمانوية نسبة الى مانى بن فائك ، الفيلسوف الذى ظهر فى زمان شابور بن أردشير .

وقد ظهر مانى بعد المسيح عليه السلام ، حيث أخذ من النصرانية

(١١) راجع احمد امين — فجر الاسلام ص ٩٩ وما بعدها .

بطرف ومن المجوسية بطرف آخر * ولهذا فان مانى يعترف بنبوۀ عيسى ويرفض الاعتراف بموسى * ومن أهم آراء مانى أن العالم مركب من أصلين قديمين : أحدهما هو النور والآخر هو الظلمة ، وان كل مافى الوجود يرد الى هذين الاصلين ... وهما متصفان بالسمع والبصر والعقل والتدبير ... الخ *

(هـ) المزدكية :

نسبة الى مزدك الذى ظهر فى أيام قباد والد أنوشروان * وتقول المزدكية بما تقول به المانوية ، غير أن مزدك يرى أن النور يفعل بالارادة والاختيار ، بينما الظلمة تفعل بالمصادفة العشوائية * ونجد أنه يقول بأن النور عالم حساس ، أما الظلام فهو جاهل أعمى * واختلاط النور بالظلمة تم بطريقة عشوائية دون قصد أو اختيار وكذلك الامر فى الخلاص * ونظرا لان مزدك كان محبا للسلام ، داعيا اليه ، وحيث انه وجد الناس مختلفين فيما بينهم بشأن المال والنساء ، فقد جعل هذين الامرين مشاعا بين الناس ، فأحل النساء وأباح الاموال *

(و) زرادشت :

كان زرادشت من بيت عز وجاه ... وزعمت الزرادشتية ان الله عز وجل قد خلق « زرادشت » من مدة قديمة فى الصحف الاولى والكتاب الاعلى من ملكوته خلقا روحانيا *

فلما مضت ثلاثة آلاف سنة ، أنفذ مشيئته فى صورة من نور متلألئ على تركيب صورة الانسان ، وأحف به سبعين من الملائكة المكرمين ، وخلق الشمس والقمر والكواكب والارض وبنى آدم غير متحركة ثلاثة آلاف سنة * ثم جعل روح زرادشت فى شجرة أنشأها فى أعلى عليين وغرسها فى قلة جبل من جبال أذربيجان ... ثم هاج شبح زرادشت بلبين بقرة فشربه أبو زرادشت ، فصار (اللبن) نطفة ثم مضغة فى رحم أمه ... وبعد ثلاثين عاما بعثه الله نبيا ورسولا الى الخلق ... وكان

دينه : عبادة الله والكفر بالشيطان والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب الخبائث • وقال : ان النور والظلمة أصلان متضادان ، وكذلك يزدان وأهرمن ••••• وحصلت التراكيب من امتزاجهما معا ••• والبارى تعالى خالق النور والظلمة وهو مبدعهما ، وهو واحد لا ضد له ولا ند ولا شريك ••• والاختلاط والتركيب تم بحكمة الهية • وقد كان يميل الى جعل النور هو الاصل والظلمة هي الشئ العارض ، وهي أشبه بظل للنور !! •

(ز) الصابئة :

يبدأ الشهرستاني حديثه عن الصابئة فيمهد لذلك بوضع أساس لتقسيم الناس من جهة اعتقاداتهم فيقول :

- من الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول وهم السوفسطائيون •
- ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعيون •
- ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ، ولا يقول بحدود وأحكام وهم الفلاسفة الدهرية •
- ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ، والحدود والأحكام ولا يقول بالشرعية والإسلام وهم الصابئة •
- ومنهم من يقول بهذه كلها وبشرعية ما وإسلام ولا يقول بشريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى •
- ومنهم من يقول بهذه كلها وهم المسلمون (١٢) •

معنى هذا ان الصابئة قوم مقرون بوجود اله ، لكنهم صبوا (أى مالوا) عنه الى الوسطاء الذين اعتقدوا أن في سلطتهم أن يقربونهم الى الله • فالصابئة ، على هذا ، مشتقة من كلمة « صبا » التي تعنى الميل والهوى والعشق • والصبوة : الانحلال عن قيد الرجال •

وما يفصل الصابئة عن « الحنيفية » هو أن الصابئين كانوا يقولون بأنهم محتاجون في معرفتهم الله وطاعته وأوامره وأحكامه الى متوسط ، وهذا المتوسط أو الوسيط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا . وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الارباب .

أما الحنفاء فكانوا يقولون اننا نحتاج في معرفة الله وطاعته الى متوسط من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات، حيث ينبغي أن يكون هذا الوسيط مماثلا للبشر . حيث يتلقى الوحي بالجانب الروحي ويقدمه الى البشر من جهة بشريته . وقد ورد في القرآن « قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى » (١٣) وكذلك قول الحق « قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا » (١٤) .

ثم نجد جماعة من الصابئة انصرفت عن الاتجاهين السابقين وبدأت تعبد الكواكب والنجوم والاصنام ، حيث اتخذوا من هذه آلهة توصلهم الى الله لكن الوسيلة لديهم قد طغت في النهاية على الهدف . . .!! (١٥) .

وقد عرف عرب الجاهلية هذا التيار معرفة قوية وقد حفظت لنا كتب المؤرخين أسماء نفر من الحنفاء الذين تخلوا عن عبادة الاصنام . فمن

(١٣) ١١٠ ك الكهف ١٨ .

(١٤) ١٣ ك الاسراء ١٧ .

(١٥) الملل والنحل ص ٧٠ وما بعدها وراجع كذلك ص ١٤٦ ومحاضرات في الفلسفة الاسلامية للدكتور يحيى هويدي ص ٤٣ — ٤٦ . وقد ذهب هويدي الى القول : علينا أن نفرق بين صنفين من الصابئة : صابئيه حنفاء وصابئيه مشركين والمشركون منهم هم عبدة الكواكب ، بل عبدة الهياكل التي أقاموها وكانوا يختلفون اليها للعبادة على النحو الذي كان يخطف النصراني واليهود الى الكنائس والبيع . أما الصنف الاول من الصابئيه فلا فرق بينهم وبين الحنفاء . اذ انهم كانوا من أتباع ابراهيم الخليل ولم يكونوا مشركين بوجه . . بل اننا قد راينا انهم بالغوا في اتجاههم الروحاني . . . (ص ٤٦) .

هؤلاء نجد : قس بن سعادة الابدادي ، وزيد بن عمرو بن نفيل ، وأميه ابن أبي الصلت ، ووكيح بن زهير الابدادي ، وسيف بن ذي يزن ، وورقة ابن نوفل القرشي والمتلمس بن أمية الكنانى ، وزهير بن أبى مسلم ، وخالد بن سنان وغيرهم •

(ح) أصحاب الروحانيات :

وهم أولئك الذين يقرون بوحدانية الله وتدبيره المطلق للكون ، وأنه خالق هذا العالم وأنه سبحانه منزّه عن كل الموجودات • نكن المرء يعجز عن ادراك هذا الموجود المطلق والوصول اليه • لهذا ينبغي أن نتخذ من الكائنات الروحية متوسطا بيننا وبين الله • فمن خلالها يتقرب الانسان الى الله ويتوحد اليه • وهذه الروحانيات من صفاتها أنها مقدّمة عن المادة الجسدية وعاليه على الحركات المكانية وكذلك هي عالية على الزمان والتغير • ومما تتسم به هذه الكائنات الروحية أنهى لا تعصى لله أمرا •

ولقد اعتقد هؤلاء الروحانيون في هذه الارواح فأمتوا بها واتخذوها أربابا وآلهة كوسيلة للشفاعة ••• ومن رأى هذه الجماعة أنه ينبغي على الانسان أن يطهر نفسه من دنس الشهوات الطبيعية ، وأن يهذب أخلاقه بالبعد عن النفسين : الشهوانية والغضبية ، حتى تحصل مناسبة بينه وبين هذه الروحانية وفيها يحصل الانسان على سعادته (١٦) •

(ط) الفلسفة اليونانية :

أما عن الفلسفة اليونانية ، فلسنا بحاجة الى القول بأنها كانت ذائعة الصيت والانتشار في العالم الاسلامى • ونحن لا نستطيع أن نفهم قيام علم الكلام ، كما لا نستطيع أن نفهم أيضا الاعمال الاسلامية الكبرى التى قام بها حكماء الاسلام ، الا على ضوء وجود الفلاسفة الاسلامية • لقد أدرك المسلمون الفلسفة اليونانية ابتداء من فجرها حتى غروبها بما

(١٦) المال والنحل ص ٩٦ وراجع احمد امين : فجر الاسلام ص ٩٨ —

في ذلك الافلوطينية المحدثه • ذلك ان « أمنيوس سكاس » و « أفلوطين »
كانا مصريين ، حيث ولد الاول من أبويين نصرانيين ثم مال بعد ذلك الى
الفلسفة اليونانية • أما أفلوطين فقد ولد بمدينة « أسيوط » (ليكوبوليس)
عام ٢٠٥م ، حيث بدأ عصر القنقل بزيارة فارس والهند وغيرها •

ومن يقرأ كتب المؤرخين المسلمين يدرك أنهم وقفوا على التراث
اليوناني في معظمه ، ومن هؤلاء المؤرخين نذكر ، على سبيل المثال ،
الشهرستاني وابن حزم والقفطي وابن أبي أصيبعة وابن جليل وغيرهم ••

على أنه ينبغي أن ننبه الى خطأ فكرة شائعة وهي أن ترجمة
الفلسفة اليونانية الى العربية قد تمت في فترة لاحقة للاسلام ؛ هذا حكم
أضحى مشكوكا فيه • صحيح أن الترجمة قد ازدهرت الى حد لم يكن له
من قبل مثيل في العصر الاسلامي وخاصة على يد المأمون كما سنرى ،
لكن من الحق أيضا أن هذه الترجمات كانت قائمة قبل الاسلام • فمن المؤكد
« أن مدرسة الاسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر
فكانت تبعا لهذا المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة في البلاد التي غزاها
العرب في دفعتهم الاولى • ومن المحتمل الظن انها لا بد أن تكون قد قامت
بدورها في نقل العلوم الى العرب • غير أن الدليل على طريق الانتقال
المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم • أو بعبارة أوضح لم يسوقوه في
وضوح » (١٧) •

وسوف نحاول الآن ، بعد هذه الاشارة ، أن نلقى بعض الضوء
على حركة الترجمة التي نقل بواسطتها التراث اليوناني الى العالم
الاسلامي •

يبدو أن الفرس كانوا أقدم من العرب في معرفتهم بالتراث اليوناني
كما يشير المؤرخون « ••• ومعرفتنا بنفوذ المعارف اليونانية الى الشرق

(١٧) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد ص ٣٨ من كتاب :
التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ط ٣ — النهضة العربية سنة ١٩٦٥م •

الادنى فى عصر ما قبل الاسلام احسن من معرفتنا بالعصر الاسكندرانى المتأخر . فكانت الاماكن التى ازدهرت فيها العلوم اليونانية فى المنطقة التى تتكلم السريانية والفارسية الوسطى هى : الرها ونصيبين ، والمدائن ، وجند يسابور فى خوزستان بالنسبة الى الفساطرة . ثم انطاكية وآمد (ديار بكر) بالنسبة الى اليعاقبة . . . » (١٨)

فلما امتدت الفتوحات الاسلامية الى هذه البلاد الفارسية بدأت حركة ترجمة هذه الكتب سواء من اليونانية والفارسية الى اللغة العربية . ويذكر فى هذا الصدد عبد الله بن المقفع الذى نقل شيئاً من كتب المنطق والطب الى اللغة العربية فقد ترجم من جملة ما ترجم ، كليله ودمنه ، وكتاب مزدك كتاب التاج ، وكتاب الآداب الكبير والادب الصغير وكتاب اليتيمة .

على أن أول محاولة جادة لترجمة الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية هى تلك التى قام بها « خالد بن يزيد بن معاوية » الذى سعى حكيم آل مروان (+ ٨٤ هـ = ٧٠٤ م) . فقد ذكر « ابن النديم » فى فهرسه أن خالداً كان فاضلاً فى نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى الى العربى . وهذا — كما قال ابن النديم — أول نقل كان فى الاسلام من لغة الى لغة (١٩) .

ثم نقل الديوان ، وكان باللغة الفارسية ، الى العربية ، فى أيام الحجاج ، والذى نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بنى تميم .

كذلك نجد أن المأمون قد اهتم بالترجمة الى حد كبير ، فقد كان بينه

(١٨) المرجع السابق ص ٥٣ .

(١٩) ابن النديم : الفهرست ص ٣٣٨ — دار المعرفة — بيروت سنة

١٩٧٨ م .

وبين ملك الروم مراسلات وعلاقات • وقد طلب المأمون من الملك في إحدى رسائله أن ينقل ما لدى الملك من علوم إلى اللغة العربية • فاستجاب الملك إلى طلب المأمون بعد امتناع كثير • فكان أن أرسل المأمون فريقا كاملا من المترجمين هم : الحجاج بن مطر ، ابن البطريق ، سلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم • فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا ، فلما حملوه إلى المأمون أمرهم بنقله ، فنقل •

ونحن نعلم أن المأمون قد بنى مركزا للثقافة والعلم آنذاك وكان له دور نشط وفعال في حركة الترجمة هذه وأقصد بذلك « بيت الحكمة » حيث انشأه عام ٨٢١ واستند رئاسته إلى يحيى بن ماسويه (٨٢٣-٨٢٠) •

ثم جاء من بعد « يحيى بن ماسويه » تلاميذه حيث قادوا حركة الترجمة بهمة ونشاط • فقد قام « أبو زيد حنين بن اسحق العبادي (وكان طبيا) بترجمة بعض الأعمال الهامة هو وابنه اسحق وابن أخته حبيش • من هذه الأعمال : بعض مؤلفات اقليدس وجالينوس وبقرط، وأرشميدس ، وأبو لونيوس وكذلك ترجمت الجمهورية لأفلاطون ومحاورة طيماوس أيضا ولارسطو ترجمت : المقولات والطبيعيات والاعلاق الكبرى، وتعليقات تامستوريوس • كما تمت ترجمة الاناجيل الأربعة إلى العربية (٣١) •

وقد ذكر صاحب الفهرست أن حنين بن اسحق قد أرسل في بعثة إلى بلاد الروم بغرض الحصول على أمهات الكتب ، حيث عاد من هناك بمؤلفات كثيرة خاصة بالفلسفة والهندسة والموسيقى والحساب والطب •

(٢٠) راجع يوحنا بن ماسويه كتاب طبقات الأطباء لابن جلجل ص ٦٥
نشرة المرحوم فؤاد سيد — المعهد العلمي الفرنسي — القاهرة سنة ١٩٥٥ م.

(٢١) راجع : أوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ١٢٧ وكذلك ص ١٢٠ — ١٢٣ ترجمة د • تمام حسان — وزارة الثقافة والإرشاد القومي — بدون تاريخ •

كذلك نجد قسطا بن لوقا البعلبكي (٣) وثابت بن قرم (٣٢) .
وكذلك اصطفن القديم « فيلسوف بلاط الامبراطور هرقل وأشهر
المعلمين في الاسكندرية » (٣٤) حيث نقل بعض الكتب اليونانية القديمة هو
وابنه زكريا يحيى بن البطريق . كذلك نجد ابن ناعمة عبد المسيح بن
عبد الله الحمصي الناعمي حيث ترجم « أثولوجيا أرسطاطاليس » الذي
ظهر بالعربية عام سنة ٢٢٦هـ والكتاب ، كما نعلم الآن ، هو التسايعيات :
الرابعة والخامسة والسادسة من كتاب أفلوطين « التسايعيات » .
وهكذا نجد أن هناك مجموعة ضخمة من المترجمين لا يتسع المجال هنا
لذكرها (٣٥) .

ويرى أوليري أن العصر الذهبي للترجمة كان في القرن الرابع
الهجري والذي من أعلامه أبو بشر متى بن يونس (٣٣٨ هـ — ٩٣٩م)
حيث ترجم الى العربية القياس والشعر لارسطو وتعليقات الاسكندر
الافروديسي على الكون والفساد وتعليق تامسطيوس على الميتافيزيقا .
كذلك نجد يحيى بن عدي التكريتي (+ ٣٦٤ هـ) حيث نقل من
السرانية الى العربية المقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقا
لارسطو .

كذلك نجد أبو علي عيسى بن زرعه (+ ٣٩٨ هـ) حيث ترجم
المقولات والتاريخ الطبيعى وأعضاء الحيوان مع تعليق «يوحنا غيلوبونس»
أو يحيى النحوى (٣٦) .

(٢٢) عن قسطا بن لوقا راجع ابن جلجل ص ٧٦ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٧٥ .

(٢٤) راجع ماكس مايرهوف ص ٤٢ .

(٢٥) راجع الفهرست ص ٣٣٨ — ٣٤٢ وأوليري ص ١٢٠ وما بعدها .

(٢٦) أوليري ص ١٢٩ وراجع الفصل الرابع من نفس الكتاب تحت

عنوان : المترجمون ص ١٢٠ — ١٢٦ وراجع كذلك بالتفصيل البحث الممتاز
للدكتور ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد ، بحث في تاريخ التعليم
الفلسفى والطبى عند العرب ص ٢٧ — ١٠٠ من كتاب د . بدوى : التراث
اليونانى في الحضارة الاسلامية . وراجع ايضا احمد أمين : فجر الاسلام
ص ١٢٨ — ١٣٤ .

خلاصة ذلك كله أن الفلسفة اليونانية كانت منتشرة في العراق والشام والاسكندرية • وأن المدارس انتشرت فيها على يد السريانين وأن هذه المدارس وهذه التعاليم أصبحت تحت حكم المسلمين وامتزج هؤلاء المحكومون بالحاكمين •••• فكان من نتائج هذا أن تشعبت هذه التعاليم في المملكة الاسلامية ، وتراوجت العقول المختلفة ، كما تراوجت الاجناس ، فنتج من هذا التراوج الثقافة العربية أو الاسلامية ، ونتاجت المذاهب الدينية والفلسفة الاسلامية والحركات العلمية والفنون الادبية^(٣٧) •

أصناف العرب في الجاهلية :

ذكرنا ان صلة العرب بجيرانهم لم تكن صلة مقطوعة ، بل كانت هناك علاقات متبادلة • وما حديث القرآن الكريم والمؤرخين وذكر اسماء المترجمين الادليل قاطع على معرفة العرب بتراث جيرانهم والوقوف عليه • أما لماذا لم يؤثر فيهم هذا التراث فقد ذكرنا — عرضا ، الحالة المعيشية الصعبة التي كانت تجعل العربي متوترا (جاھلا) بصفة دائمة •

فلم يكن بالامكان أن يجارى العربى الامم المجاورة في عاداتها وتقاليدها ومنهجها في الحياة وهو على هذه الحالة من التوتر ذلك أن طبيعة البيئة فرضت عليه نمطا معيناً من السلوك ونظاما معيشيا خاصا وعادات وقيما فريدة •

ولقد اكتسب العربى هذه الخصائص من جراء تعامله مع البيئة دون أن تكون هذه الخصائص فطرية فيه أو مولودة معه • ذلك أن أى شعب لو مر بعين الظروف التي مر بها العربى لكان شأنه شأن العرب في بداوتهم وغلظتهم ••• ولهذا فنحن مع الرحوم أحمد أمين في قوله « ان ما يسمى الوراثة » ليس الا وراثة لنتائج هذه البيئات • ولو

كانت هناك أية أمة أخرى في مثل بيئتهم (العرب) لكان لها مثل عقليتهم • وأكبر دليل على ذلك ما يقرره الباحثون من الشبه القوي في الاخلاق والعقليات بين الامم التي تعيش في بيئات متشابهة أو متقاربة • وإذا كان العرب ، سكان صحارى كان لهم شبه كبير بسكان الصحارى في البقاع الاخرى من حيث العقل والخلق » (٢٨) •

وفي موضع آخر يقول أحمد أمين « • • هذا النوع من البيئة حدد نوع معيشتهم • فهم رحل يتطلبون الكلا وهم فقراء • ثروتهم في كثرة ماشيتهم • وهذه الثروة تحت رحمة الطبيعة • فقد تنفق الماشية ، وينضب ماء الآبار ، ويقل المطر ، فيقل المرعى ويسوء العيش • وبحق سموا المطر غيثا • وهذا النوع من البيئة أيضا حدد نوع أخلاقهم وعقليتهم • أليس البؤس هو الذي جعل الكرم واطعام الطعام وابقاد النيران ليهتدى بها الضيفان في مقدمة الفضائل ؟ أليس هذا الفقر هو الذي حبيب اليهم الاغارة فأثادوا بذكر حمى القبيلة وعيروا من قصر في الدفاع عنها واسترخصوا النفوس في سبيل حمايتها ؟ وإذا كانت الحياة بين اغارة ودفع مغير ، والسبل كلها غير آمنة ، ولا حكومة تقتص من جان أو تحمي طريقا ، أفليسوا اذا في حاجة لان يعدوا الشجاعة والوفاء والعفو من كبريات الفضائل ؟ » (٢٩) معنى هذا ان السمات أو الخصائص التي تميز بها العرب قبل الاسلام انما هي خصائص وصفات ليست فطرية لايورثها الآباء للابناء ولم يفطر عليها الابناء لوجودها في الآباء ولكنها وجدت فيهم نتيجة هذه الاوضاع الجغرافية والايوضاع الاجتماعية وقد رأينا انه حتى هذه الاوضاع الاجتماعية تتشكل وتخضع دائما لعوامل اقتصادية وجغرافية وغيرها • •

يؤكد صحة ذلك كله ان أصناف العرب في الجاهلية تدل على التأثير الذي أحدثته الثقافات المتباينة على عقل العربى من جهة وتدل

(٢٨) فجر الاسلام ص ٤٤ •

(٢٩) فجر الاسلام ص ٤٦ •

من جهة أخرى على أن قبول العربي لهذه الثقافات كان متفاوتا من طبقة الى أخرى ومن فرد الى آخر لا لشيء الا للمشارب الثقافية المتباينة واختلاف الظروف التي مر بها هذا الفرد أو ذاك دون غيره • فلو أن عقلية العرب كانت واحدة لعجزنا عن تفسير هذه الاصناف المتباينة والتي ذكرها المؤرخون •

ذهب الشهرستاني الى حصر أصناف العرب قبل الاسلام فتحدث عن ثلاثة أصناف (٣٠) :

١ — منكر والخالق والبعث • فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والاعادة وقالوا بالطبع المجدى والدهر المبنى ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن الكريم بقوله « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا » (٣١) اشارة منهم الى الطبائع المحسوسة في العالم السفلى ، وقصرا للحياة والموت على تركيبها وتحللها • فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر • « وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ان همم الا يظنون » (٣٢) • فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات نظرية في كم آية وكم سورة :

فقال تعالى « أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ، ان هو الا نذير مبين » (٣٣) وكذلك « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض » (٣٤) وقال « أو لم يروا الى ما خلق الله » (٣٥) • وقال « قل ائنيكم لتكفرون بالذي

(٣٠) الملل والنحل ص ٢٤٤ — ٢٤٦ ج ٢ تخريج محمد بن فتح الله بدران مكتبة الاتجلو المصرية ط ٢ — القاهرة .

(٣١) ٢٤ ك الجاثية ٤٥ .

(٣٢) ٢٤ ك الجاثية ٤٥ .

(٣٣) ١٨٤ ك الاعراف ٧

(٣٤) ١٨٥ ك الاعراف ٧ .

(٣٥) ٤٨ ك النحل .

خلق الارض في يومين» (٣٦) • وقال « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم » (٣٧) فأتيت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق ، وانه قادر على الكمال ابتداء واعادة •

٢ — منكروا البعث والاعادة : صنف منهم أقر بالخلق وبابتدائه لكنه أنكر البعث والاعادة ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن بقوله : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحيى العظام وهى رميم » (٣٨) فاستدل عليهم بالنشأة الاولى لانهم اعترفوا بالخلق الاول • فقال عز وجل « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » (٣٩) • وقال : « أفحيينا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد » (٤٠) •

٣ — منكروا الرسل : عباد الاصنام : صنف منهم أقروا بالخالق وزعموا أنها شفعاؤهم عند الله فى الدار الآخرة ، وحجوا اليها ، ونحروا وابتداء الخلق ونوع من الاعادة ، وأنكروا الرسل وعبدوا الاصنام لها الهدايا ، وقربوا القرابين وتقربوا اليها بالمناسك والمشاعر ... وأحلوا وحرّموا ، وهم الدهماء من العرب الا شرذمة منهم نذكرهم • وهم الذين اخبر عنهم التنزيل ، وقالوا « ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق ... ان تتبعون الا رجلا مسحورا » (٤١) • فاستدل عليهم بأن المرسلين كلهم كانوا كذلك • قال الله تعالى « وما أرسلنا قبلك من المرسلين الا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون فى الاسواق » (٤٢) •

(٣٦) ٩ ك فصلت ٤١ .

(٣٧) ٢١ م البقرة ٢ •

(٣٨) ٧٨ ك يس ٣٦ .

(٣٩) ٧٩ ك يس ٣٦ •

(٤٠) ١٥ ك ق •

(٤١) ٤٧ ك الاسراء ١٧ •

(٤٢) ٢٠ ك الفرقان ٢٥ •

ومن الواضح على ضوء هذا التصنيف لعرب الجاهلية ، وعلى ضوء ما ذكرناه عن العقائد والثقافات التي كانت منتشرة بين المثقفين العرب قبل بزوغ شمس الاسلام وأثناء فجره وضحاها ، يتضح لنا أن العرب لم يكونوا جاهلين بالمعنى المألوف الآن للفظه فقد كانوا على علم بثقافات عصرهم . وكانوا أيضا لديهم قدر من التوحيد . ذلك أن الشرك بالله أمر لا يمكن فهمه الا من خلال وجود فكرة التوحيد ذاتها !! لقد كان العرب قديما موحدين على ملة ابراهيم واسماعيل . وكانوا يطوفون بالبيت العتيق الذي يعد أول بيت يوضع في الارض لعبادة الله . لكن يبدو أنه بكثرة خرية اسماعيل وبعدهم عن هذا البيت العتيق كانوا يطلبون بعض الحجارة من مبنى الكعبة وهم في غربتهم عن هذا البيت كي يطوفوا ، من خلال طوفانهم حول هذه الحجارة ، حول البيت كما كانوا يفعلون من قبل وكما كان يفعل آبائهم . ولقد كانت تلك بداية للشرك بالله وبداية لعبادة الموجودات المحسوسة . . . لهذا فان العرب قد وقفوا على كل العبادات : الدينى منها والوضعى ، السماوى منها والارضى . وكان لكل منهم منه الخاص في عبادته للاله وتقربه اليه وتقديم القرابين له . فلا ينبغي أن نقول ان كل عرب الجاهلية كانوا كافرين بمعنى انهم كانوا ملحدين . فان هذا الحكم لا يخلو من مبالغة وفيه من الشطط في القول الكثير لانه لا يصدر عن استقرار للواقع وقراءة لكتب الحكماء والمؤرخين ، ان مثل هذه الاحكام العامة كثيرا ما تكون مبتسرة وغير دقيقة لأنها تجافى الواقع ولا تراعيه . ان العرب كانوا اصنافا شتى : منهم اليهودى والنصرانى والدهرى ، والصابئى . . . الخ وقد نزل القرآن الكريم واضعا في حسبانها هذه التيارات المتباينة والمتصارعة . ولهذا فانه قد وجه خطابه اليها وهي مجتمعة أحيانا وأحيانا أخرى كان يوجه خطابه الى كل ملة على حده ، وهذا أمر ينبغي أن نضعه في الحسبان ونحن نتحدث عن نشأة الفلسفة الاسلامية وموقف القرآن من هذه الثقافات وطبيعة العقلية العربية ذاتها وصلتها بهذه الثقافات وموقفها من القرآن الكريم كدين جديد . ولهذا فاننا نتفق مع ما ذهب اليه الدكتور هويدى من قوله : « ان وثنية الجاهلية تتسع في معناها ، حتى تصبح ايمانا بشيوع الارواح في الطبيعة .

وما كنا لنتوقع من هذه الديانة البدائية هذا الفصل المنظم بين عالم الروح وبين عالم المادة الذى تألفه عقولنا الآن . وأيا ما يكون الامر ، فان الوقوف على وثنية الجاهليين فى الصورة التى قدمناها تطلحننا على جانب من جوانب الحياة الروحية عند العرب فيما قبل الاسلام ، وتصحيح الفكرة الشائعة التى تصورهم لنا ملحدين كأشد ما يكون الالحاد ، مفرقين فى المادية ، بعيدين كل البعد عن العقائد ، لا يعرفون من أمر العالم الروحى شيئاً» (٤٣) .

(٤٣) د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ٣٦ وكذلك الدكتور على سامى النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى ج ١ ص ١ وما بعدها .

الفصل الثاني

أهمية الفلسفة الإسلامية

الفصل الثاني

أهمية الفلسفة الإسلامية

مقدمة عامة :

تعد الفلسفة الإسلامية في رأينا أول فلسفة اتسع الخلاف بشأنها بين المشتغلين بالفلسفة • فلم نصادف فلسفة سواء كانت قديمة أو وسيطة أو حديثة ، اختلف الدارسون بشأنها كما اختلفوا حول الفلسفة الإسلامية • ويبدو أن هناك مجموعة عوامل متضافرة أدت الى هذه المواقف المتباينة • وهذه العوامل قد ترجع الى ظروف الفلسفة الإسلامية نفسها وقد ترجع من جهة ثانية الى اتجاهات وميول بعض المستشرقين ، وهي قد ترجع ، من جهة ثالثة ، الى مسئولية نفر من المسلمين المشتغلين في حقل الدراسات الفلسفية • أما ما نقصده بـ « ظروف الفلسفة الإسلامية » نفسها فهو أن ما دونه المسلمون في مجال الفلسفة الإسلامية بفروعها الثلاثة (التصوف والكلام والفلسفة وقد يضاف الفقه) ما زال القدر الأكبر منه مخطوطا لم ينشر بعد • ومن ثم فإن قدرا كبيرا من هذا التراث الضخم أضحي محتجا عن المشتغلين بالفلسفة الإسلامية • وهذا معناه أن أى حكم على الفلسفة الإسلامية قبل أن يوضع أمام « القاضي » عليها ما كتبه المسلمون ، فإنه سوف يكون ، بالتأكيد ، حكما مشوها ومبتورا ، لأن الحكم هنا يتعلق بكيان الفلسفة الإسلامية كله ، هذا الكيان الذي لم يكتمل بناؤه بعد بسبب القدر الكبير من المخطوطات الذي لم تتناوله العقول بالدراسة والتحميم • ويكفى أن نفكر في هذا الصدد أن معظم المستشرقين الذين حكموا على الفلسفة الإسلامية ، أولها ، حكموا من خلال شذرات كانت منشورة فحسب ولا تمثل ، بحال من الأحوال ، الفلسفة الإسلامية كلها • ذلك أن هذه الأحكام قد صدرت قبل أن تخرج أمهات كتب علماء الكلام والتصوف وبعض أعمال الفلاسفة

الاسلاميين أنفسهم • فأنى لى أن أحكم على شىء لا وجود له أمامى ؟
وكيف أقرر حكما دون سند استند إليه فى إصدار هذا الحكم •

ذلك أنه لى نحكم على الفلسفة الاسلامية من هذه الجهة
ينبغى أن توضع مؤلفات المسلمين أمامنا ، ثم ندرسها ونقارن بينها
من جهة وبين غيرها من فلسفات من جهة ثانية ، ثم نبين مدى ما أفادته
هذه الفلسفة من الفلسفات السابقة عليها ، وخاصة الفلسفة
اليونانية • وهل قدمت هذه الفلسفة الاسلامية الى الفلسفات التالية
لها ، عناصر بحث جديدة ومعالجات جديدة لبعض المشاكل الفلسفية
أم لا ؟ هل أثرت الفلسفة الاسلامية فى الفلسفات التالية لها (وخاصة
الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط) أم أنها ، كما زعم البعض ، كما
سنرى ، كانت فلسفة عقيمة • أضف الى ذلك أن أى حكم على الفلسفة
الاسلامية ينبغى أن يضع فى حسابه ظروف نشأتها ، أقصد ظروف
الممثلين الشرعيين لهذه الفلسفة الاسلامية ، وما أكثر فئاتهم • ذلك أن
الظروف ، كما سنرى ، ينبغى أن توضع فى الصدارة الاولى كمبررات
ينبغى ايرادها قبل أن نصدر حكما سواء بالايجاب أو بالسلب على
من أو ما نحكم عليه •

ولقد كان ممن له أثره البالغ أيضا فى ظلم الفلسفة الاسلامية
وتوجيه أصابع الاتهام اليها بغير حق نفر من المستشرقين المهتمين
بالدراسات الاسلامية • ونحن نعتقد أنه بقدر ما خدم هؤلاء المستشرقون
الدراسات الاسلامية بما فى ذلك الفلسفة فانهم بنفس القدر ، ان لم
يزد ، أساءوا اليها حينما حكموا عليها بأنها ليست الا الفلسفة
اليونانية وقد اتضحت برداء اليونانيين ••••• أو بأنها ليست الا الفلسفة
اليونانية وقد كتبت باللغة العربية الى آخر هذه الآراء التى سوف
نتناولها حالا •

ان الاشتغال بالفلسفة الاسلامية قد بدأ فى فترة مبكرة على يد

المستشرقين ، ثم خرج من عالمنا العربي الاسلامى بعض الدارسين ممن درس على يد هؤلاء ، فكان أن تابع بعض هؤلاء الدارسين أسانذتهم الغربيين في الحكم على الفلسفة الاسلامية وهذا أمر له خطورته • فقد يفهم المرء ، بسهولة دوافع بعض المستشرقين في حكمهم القاسى على الفلسفة الاسلامية • لكنه يصعب عليه أن يفهم هذه الدوافع اذا صدر الحكم عن دارس مسلم أو ان ثبُت مستسلم ! !

واذا كان لنا أن نحلل دوافع الاحكام الجائرة التى صدرت عن بعض المشتغلين الغربيين في حقل الفلسفة الاسلامية لقلنا ان هذه العوامل قد ترجع :

- ١ — الى قصور في تحصيل الفلسفة الاسلامية ذاتها •
 - ٢ — وقد ترجع الى بعض الميول الذاتية أو الشخصية •
 - ٣ — وقد ترجع من جهة ثالثة ، الى طبيعة المهدف الذى كان يسعى اليه المستشرق •
 - ٤ — وقد يرجع الى الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية وحدها هى الحق وما عداها باطل •
- (١) أما عن القصور في تحصيل الفلسفة الاسلامية ذاتها ، فيأتى في هذا الصدد ، وفي المقام الأول ، ما أشرنا اليه من أن « الفلسفة الاسلامية » لا توجد برمتها حتى الآن أمام دارس الفلسفة الاسلامية • ومن ثم فان جزءا كبيرا وهاما منها قد يغيب على نفر من المستشرقين • والى جانب ذلك فان للفلسفة الاسلامية فروعاً ثلاثة هى : علم الكلام والفلسفة العقلية الخالصة ثم مبحث التصوف • وقد ينخرط المستشرق في مبحث واحد من هذه المباحث فيحكم على الفلسفة الاسلامية من خلال هذا المبحث وحده غافلا عن المبحثين الآخرين • وفضلا عن هذا فان اللغة العربية مليئة بالكلمات والتعبيرات التى يمكن أن تستخدم بمعان متباينة جد التباين • وفي مقابل ذلك

نجد أن لدى المستشرقين فهما خاصا لمصطلحات الفلسفة ، حيث يبدأ
دراسته على ضوءها ، فإذا ما خاض بحر الفلسفة الإسلامية ، اعتقد
خاطئا ، أن دلالة هذه المصطلحات المدونة في الفلسفة (اليونانية)
هي بعينها المستخدمة في الفلسفة الإسلامية . وهذا أمر كثيرا ما يكون
بعيدا عن الصواب ومصدرا لبعض الأخطاء التي أدت الى ظلم الفلسفة
الإسلامية . ذلك أن بعض فلاسفة الإسلام قد استخدم عين
المصطلحات التي تستخدمها الفلسفة اليونانية ، ومع هذا يصل الى
نتائج بعيدة كل البعد عن ما انتهى اليه الفلاسفة اليونانيون . وخير
مثال على ذلك فيلسوف العرب والإسلام « الكندي » . بل قد يغيب
عن هذا المستشرق أو ذاك أن المسلمين قد يستخدمون المصطلحات
التي استخدمتها الفلسفة اليونانية ، إلا أن هؤلاء المسلمين قد قرعوا
هذه المصطلحات من معناها الأصلي أو الذي عرفت به في الفلسفة
اليونانية . وفي هذه الحالة يغدو من التعسف في الرأي أن نحكم على
الفلسفة الإسلامية من خلال نظرتنا ، نظرة سطحية ، في المصطلحات
التي استخدمتها الفلسفة اليونانية (استخداما شكليا) وتابعت في
استخدامها الفلسفة اليونانية . لأن التشابه حينئذ يغدو تشابها في
الألفاظ فحسب . ان ما على السطح لا ينم دائما عن ما في القاع . فقد
تكون مياه البئر الظاهرة للعين عكرة ، لكن النظرة الثاقبة تدرك أن ماء
القاع صاف وصالح للشرب .

(ب) ومما ساعد على تشويه الفلسفة الإسلامية والتقليل من
شأنها كفلسفة من الطراز العالمي الرفيع ، هو الحكم على هذه الفلسفة
من خلال الميول الشخصية التي تتحكم كثيرا في نظرة المرء الى الأشياء .
ونحن نعلم أن الحكم الصادر عن « الهوى » لا يغنى من الحق شيئا .
ونعلم أيضا أن « الهوى » كثيرا ما يكون في واد والعقل في واد آخر .

فحينما يأتي نفر من المستشرقين أمثال « كوزان » واضعا في
حسابه أمرا أساسيا ومبدءا لا ينحيد عنه ، وهو قوله « ان المسيحية

التي هي آخر ما ظهر على الأرض من الأديان ، هي أيضا أكملها ،
والمسيحية تمام كل دين سابق الخ » حينما يدرس كوزان الفلسفة
الاسلامية وهو مؤمن بالمسيحية هذا الايمان (الغير فلسفى) واضعا
نصب عينيه أنه لا دين بعدها وأنها أفضل من كل العقائد ، لا نتوقع
منه أن يكون رحيمًا في حكمه على الاسلام وفلاسفته . لأنه إنما يضع
التعصب الدينى حاجزا حال بينه وبين النظرة الموضوعية في الحكم على
الفلسفة الاسلامية . فمن ينكر الدين الاسلامى أنى له أن يقول بفلسفة
اسلامية . ومن يرى أن المسيحية هي وحدها الحق وما عداها باطل
كيف نلتمس منه البحث عن الحقيقة في الفلسفة الاسلامية . ومن يرى
أن المسيحية هي وحدها التي تصنع الرجال كيف له أن يقف وقفة
موضوعية أمام رجال الاسلام ابتداء من الرسول الكريم فأبى بكر مارا
بعمر بن الخطاب وعثمان وعلى وغيرهم وغيرهم .

ولا يقل هذا التعصب للدين في سوءاته عن التعصب للجنس
أيضا في تشويه الحكم والنظر الى الأشياء نظرة ذاتية شخصية .
وأقصد بذلك أنه اذا صادفنا نفرا من المستشرقين يؤمن بتقسيم العالم
الى أجناس ، ويؤمن بالنظرة اللومبروزية في حكمه على الأشخاص
اذا صادفنا هذا المستشرق ، فسوف نجد أنه بعيد كل البعد عن
الصواب . فليس ثمة طبيعة انسانية سيئة وأخرى ممتازة . ليس
هناك عالم بالفطرة وآخر جاهل بالفطرة ولم يثبت العلم الحديث ،
بعد أن من له فك بشكل ما ، وجبهة على شكل كذا ، وشعر أكرد
هو انسان شرير مثلا هذه أمور عفى عليها الزمان ، وباتت
في « ذمة التاريخ » ، وكان ينبغي أن يموت بموتها الحكم على الأعمال
أو الأشخاص من خلال هذه النظرة .

وتقسيم الناس الى ساميين وآريين اذا كان له دلالات تاريخية
ولغوية فلا ينبغي أن يكون له دلالات فكرية . ويكفى أن نقول —
وببساطة شديدة — ان سام كان أخا لحام ويافت ، وأنه مهما تباينت
الآراء بشأن الجنس الآرى فانها سوف تلتقى عند نقطة واحدة

في نهاية المطاف ، وهي أن الكل أخوة ، لأنهم أبناء آدم عليه السلام . أي أن أصل الاجناس واحد .

ومن الضرورة بمكان هنا أن تؤكد بوضوح أن التقسيم المتعلق بالسامي والآري وغيرها إنما هو تقسيم لغوي في المقام الأول أي أنه كان منصبا على اللغة فحسب ، ثم امتد هذا التقسيم — بغير حق وبطريقة تعسفية — الى الاجناس ذاتها . وهنا نتساءل ما هي العلاقة بين اللغة وبين الجنس . وهل نشوء طفل في مجتمع يبيح لنا أن ننسبه الى اللغة التي تنشأ عليها أم الى « الجنس » الذي ولد منه . لقد أضحت بعض الشعوب الأفريقية الآن تتحدث الفرنسية نتيجة للاستعمار الفرنسي ، فهل ينبغي ، نتيجة لذلك ، القول بأنها أصبحت تنتمي الى الجنس الآري ! !

والأهم من هذا وذاك أنه مما يلفت نظر الباحث ، بحق وصدق ، أن الهجوم على السامية أنصب على العرب والمسلمين والاسلام فحسب ، وكأن العرب هم وحدهم الذين ينتمون الى السامية . مع أننا نعلم تمام العلم أن اليهود يشتركون مع العرب في « نعمة » ! ! السامية ، ومع هذا لم يهاجم أحد من هؤلاء المستشرقين اليهود واليهودية من هذه الناحية (السامية) . . . فما السبب ؟ هل سامية العرب غير سامية اليهود ؟ أم نظرا لأن اليهود أصحاب التوراة (العهد القديم) مختلفون عن العرب الذين أصبحوا مسلمين ، ولهذا وجب مهاجمة القرآن الكريم في شخصهم ! ! وهنا يكون الهجوم على السامية غير موضوعي وغير أمين أو نزيه لأنه يغدو بعيدا كل البعد عن ميدان البحث العلمي .

اننا اذا أردنا أن نستخلص سمات تميز كل جنس من هذه الاجياس فلا ينبغي أن تستند هذه السمات الى « الجنس » بقدر ما تستند الى مجموعة العوامل والظروف التي احاطت كل

جنس وكل شعب من الشعوب • وإذا ما تذكرنا أن الفلسفة ، أية فلسفة مرآة عصرها ، لكان معنى هذا أن الظروف هي التي تهىء المرء وتصنع له فلسفته •

ونحن نعلم أن العرب كانوا يعيشون في الصحراء ، وكانوا يعيشون على الكفاف (والجفاف) وكان شغلهم الشاغل البحث عن المأكل والمشرب • فقد عاشوا عيشة قاسية ورحلوا هنا وهناك بحثا عن عين ماء يشربون منها ، وأرض يعتمدون عليها في قوتهم • وطبيعة هذا شأنها لا يأمن لها العربي ولا يستقر بها • كيف له أن يتفلسف ! ! كيف يمكن للعرب الرحل الباحثين عن القوت أن يتأملوا في الكون ويتجاوزوا المحسوس الى المعقول ، وكيف لهم أن يطرحوا الجزء جانبا (وهو لهم بمثابة الحياة) ويهتمون بالكل ، بالنظرة الكلية المجردة • أن الفلسفة ليست وليدة خاطر أو نظرة عابرة ، وانما هي منهج ونظرة فاحصة ومتأنية ، ومبحث يقتضى الهدوء والاستقرار • • وباختصار : ان ظروف العرب قبل الاسلام كانت تعاند الفلسفة ، وكانت تعاندها الفلسفة • ويكفى أن نلقى نظرة عابرة على الشروط التي وضعها أقطاب الفلاسفة اليونانيين لطالب الفلسفة وللفيلسوف ، وكيف لا ينبغي له أن يفكر في مأكل أو ملابس أو مشرب اذ ينبغي للمجتمع أن يوفر له كل هذه المطالب المادية لأنها تحول بين المرء وبين الفلسفة • • • أقول اذا تذكرنا ذلك لأخذتنا الشفقة والرافة ونحن نحكم على خصائص الشعب العربي وعلاقة ذلك بـ « الفلسفة » •

ثم ان العلماء قد انتهوا الآن الى أنه لا علاقة البتة بين شكل المرء وبين مضمونه • ويكفى أن نعلم الآن أنه يوجد نفر غير قليل من الزنوج الأمريكيين على رأس أعلى المراكز العلمية بها • كذلك يوجد بعض المفكرين الذين رحلوا من الدول النامية (بما في ذلك العربية وخاصة

مصر) الى الدول المتقدمة (الغربية) واستقروا بها وأثبتوا كفاءة
فاقوا بها أقرانهم من الأوروبيين الخ .

نريد أن نقول اذا أردنا أن نحكم على جنس ! ! أو شخص
ما لا ينبغي أن نحكم عليه كما نحكم على آلة من حديد ، وانما
ينبغي علينا ، قبل كل شيء وبعد كل شيء ، أن نضع في حسابنا
الظروف والعوامل التي مر بها هذا « الجنس » أو ذلك الشخص
سواء كانت هذه العوامل اقتصادية وجغرافية وسياسية واجتماعية
وغيرها . ذلك أن النظرة التي تسعى الى ربط صفات ثابتة بشعب
من الشعوب انما هي نظرة عقيمة وبعيدة كل البعد عن الصواب .
ولو أننا أتينا بطفل أمريكي لا تجرى في عروقه نقطة واحدة من الدم
العربي أو الاسلامي وأنشأنا هذا الطفل في أى مجتمع من مجتمعاتنا
لاكتسب صفات الانسان العربي بعاداته وتقاليده وقيمه وطريقة
تفكيره . كذلك الشأن فيما يتعلق بطفل عربي فما وترعرع في أحضان
المجتمع الغربي . انه سوف يفكر بطريقتهم ويرى بأعينهم ويحكم
بعين الأحكام التي يحكمون بها على ما يعرض لهم من مشاكل . كل
ذلك يبين الى أى بعد تتدخل الظروف التي يمر بها شعب ما ، أو
جنس ما ، أو حتى فرد ، في تكوين شخصيته وسلوكه وحكمه على
المشاكل ومعالجته لها .

واذا كان الأمر كذلك فان القول بأن الجنس السامي ، الذي
ينتمى اليه الشعب العربي ، ليست له القدرة على « التفلسف » يغدو
قولا باطلا لا أساس له من الصحة . وسوف نعرض لذلك أيضا فيما بعد
بشيء من الشرح والنقد .

(ج) أما فيما يتعلق بطبيعة الهدف الذي كان يسعى اليه
المستشرقون فأمر نوضحه فيما يلي : نحن نعلم أن الفلسفة اليونانية
قد نقلت الى اللغة العربية وقام المسلمون في هذا الصدد بأبحاث

عارمة • ولا شك أن الفلسفة اليونانية كان لها دور رئيس هام في نشأة الفلسفة الإسلامية سواء كان دورا ايجابيا وسلبيا • ونعلم أن المسلمين قد وقفوا عدة مواقف من هذه الفلسفة بين مؤيد ومعارض بين شارح وملخص ومفسر وبين مفند وداحض ونافر • ونعلم كذلك أن الفلسفة اليونانية لم يكن لها وجود الا عند المسلمين ، لأنها قد فقدت في مظانها الرئيسية • فلما أراد الأوروبيون أن يحصلوا على فلسفتهم لم يجدوها الا عند المسلمين • فأخذ العقل الأوربي يفتش عن الفلسفة اليونانية في أفرع الفلسفة الإسلامية الثلاثة : الكلام والتصوف ثم الفلسفة • وكان أن وجد هذه الفلسفة موجودة كلها عند الفلاسفة أمثال الفارابي وابن رشد وأبي البركات البغدادي وأجزاء من مؤلفات الغزالي وغيرهم • ومن هنا كان اهتمام المستشرقين منذ بداية الأمر بالفلاسفة دون غيرهم ، لأن المستشرقين أرادوا أن يأخذوا من المسلمين ما أخذته المسلمون منهم في بداية الأمر • ولعل هذا هو السبب في أن الدراسات الفلسفية الإسلامية قد شغلت العقل الأوروبي أكثر مما شغله التصوف وعلم الكلام •

(د) ويرتبط بذلك كل الارتباط أن هؤلاء المستشرقين قد جعلوا الفلسفة اليونانية المعيار والمقياس أو ان شئت « الترمومتر » الذي ينبغي أن تقاس به كل فلسفة أو أى فكر • بحيث اذا جاءت هذه الفلسفة مطابقة لما قالته الفلسفة اليونانية ، أخذوها ورفعوا من شأنها وعدوها فلسفة بمعنى الكلمة • أما اذا جاء هذا الفكر مخالفا لمعيارهم رفضوه وردوه وقللوا من شأنه • لأن الفلسفة اليونانية تعبر عن حضارتهم وثقافتهم • وبالجملة لأنهم وجدوا أنفسهم في الفلسفة اليونانية الموجودة لدى بعض فلاسفة الاسلام دون غيرهم لأنها تعبر عنهم ، بينما يعبر علم الكلام والتصوف عن مشاكل وقضايا كانت بعيدة كل البعد عن روح الغربيين وثقافتهم وميولهم • ومن هنا كان موقفهم من الفلسفة الإسلامية من جهة وعلم الكلام والتصوف من جهة أخرى •

لقد حكم المستشرقون على الفلسفة الاسلامية من خلال
الفلاسفة الاسلاميين فحسب دون غيرهم . ولا شك أن معظم فلاسفة
الاسلام الكبار قد تابعوا الى حد غير قليل الفلسفة اليونانية
وأعجبوا بها وأيدوها وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين الاسلامي
الجديد . وكثيرا ما كان هذا التوفيق يتم على ידיهم لصالح
الفلسفة ، لأن الموفق مضطر أن يضحى بطرف لصالح الطرف الآخر .
والفلاسفة ، كفلاسفة ، وجدوا أنفسهم كثيرا في أحضان الفلسفة
اليونانية . فاذا ما جاء نفر من المستشرقين وطالع كتب فلاسفة
الاسلام ، ووجد هذا الشبه الكبير بين ما قالوه وبين ما قاله من
قبل أرسطو ، ومن قبله أفلاطون ، وسقراط ، وغيرهم ...
حكم على الفلسفة الاسلامية بالعقم ، وبأنها لم تنقل شيئا لم تسبقه
اليه الفلسفة اليونانية ، وهذا أمر هام للغاية .

أننا لا ننكر البتة أن الفلاسفة اليونانيين قد أثروا تأثيرا كبيرا
في فلاسفة الاسلام . ولا ننكر أيضا ، ولا ينبغي لنا أن ننكر ، أن نفرا
من هؤلاء الفلاسفة الاسلاميين — كما سنرى — قد تابع الى حد
كبير الفلاسفة اليونانيين فيما ذهبوا اليه . ولا ننكر أيضا أن قدرا
كبيرا مما توصل اليه الفلاسفة الاسلاميون يرجع الفضل فيه الى
الحكماء اليونانيين ... كل ذلك أمر نقر ونعترف به أمام أنفسنا
وأمام غيرنا ... لكننا ننكر بشدة أن يكون كل ما قاله الاسلاميون
يرد الى الفلاسفة اليونانيين . ننكر بشدة أن يكون المسلمون قد
تابعوا متابعة عمياء الفلاسفة اليونانيين ، أو غيرهم ، فيما ذهبوا
اليه ، لأن التقليد في حد ذاته يعاند الفلسفة . فلا يوجد في تاريخ
الفلسفة كلها ، كما قال بعض المستشرقين ، فيلسوف أفلاطوني خالص
أو أرسطي خالص . فلماذا لا نعمم هذا الحكم ونقول : انه لا يوجد
فيلسوف اسلامي أفلاطوني خالص أو فيلسوف اسلامي أرسطي
خالص ! ! انه من التعسف في الحكم أن نقول ، على سبيل المثال ،
ان الشروح التي قام بها ابن رشد على فلسفة أرسطو عمل

لا قيمة له ، أو كان يمكن أن يقوم به أى باحث • انه من المبالغة وسوء التقدير للأمور أن نقول ان هذه الشروح لا تمثل أية اضافة الى ما قاله أرسطو • كيف يمكن للعقل قبول أن يكتب أرسطو ، مثلا ، كتيباً في مبحث ما ، ثم يقوم ابن رشد بكتابة عدة مجلدات على هذا الكتيب ، ونقول ان هذه المجلدات والتعليقات والشروح لا أهمية لها ولا تمثل جديداً !!

ثم انه لا ينبغي لنا أن ننسى أن فلاسفة الاسلام كانوا كثيراً ما يأخذون بعض جوانب أفلاطون ويرفضون البعض الآخر ، وكانوا أيضاً يقومون بأخذ جوانب فلسفة أرسطو تاركين البعض الآخر • بمعنى أن أثر أفلاطون كان واضحاً ، في رأينا ، أشد ما يكون الوضوح ، في الجوانب الروحية ، بينما كان أثر أرسطو واضحاً ، أشد ما يكون الوضوح ، في المسائل الحسية التجريبية • وهذا يعنى أن المسلمين لم يتابعوا هذا أو ذاك متابعة عمياء ، وانما أخذوا من هذين الفيلسوفين الآراء والاتجاهات التي تناسب عقيدتهم وآراءهم • ان هذا معناه أن للمسلمين موقفهم المستقل وشخصيتهم المميزة وأن لهم منهجهم الخاص في معالجة المشاكل • وقد اتضح هذا المنهج في الافادة من هذا وذاك ، حيث كانوا يمحسون الآراء ويفندونها قبل أخذها ووضعها أو أن شئت صبها في مبناهم الفلسفى الجديد • ولا يغيب عنا هنا ما أشرنا اليه من قبل : وهو أن المسلمين كثيراً ما كانوا يستخدمون المصطلحات التي استخدمها الفلاسفة اليونانيون بعد أن يكونوا قد جردوها من معناها الأصلى ووضعوا لها معنى جديداً كل الجدة • وهذا أمر ينبغي أن نضعه في اعتبارنا دائماً ونحن نطالع الفلسفة الاسلامية •

وفضلاً عن هذا فان من حكم على الفلاسفة الاسلاميين هذا الحكم الجائر ، يغيب عنه أن الفلاسفة الاسلاميين قد ناقشوا موضوعات لا وجود ولا مثيل لها في الفلسفة اليونانية ، وهي تلك

الموضوعات التي فجرها أمامهم الدين الجديد ، مثل مشكلة القضاء والقدر ومشكلة البعث (لا الخلود في الفلسفة اليونانية) ومشكلة الوحي وما يرتبط بذلك من حديث عن النبي والنبوة (ولا أقول النبوة والعرافان) والفرق بينه وبين « العارف » ، وكذلك الصلة بينه منطلق السماء (الوحي) وبين منطق الأرض (العقل) ... وغيرها من أبحاث جديدة وطريفة وبكر خاضها الفلاسفة المسلمون وكتبوا فيها مباحث كبرى رئيسية . فكيف يمكن القول ، إذن ، ان الفلاسفة المسلمين مجرد نقله أو مترجمين أو شارحين للفلاسفة اليونانيين ! لقد عالج فلاسفة الاسلام القضايا التي جاء بها الدين الاسلامي معالجة عقلية ، وسعوا الى تعقل هذه القضايا تمهيدا للايمان بها . فلم يؤمنوا هكذا ايماناً أعمى ، وانما جعلوا نافذة ايمانهم العقل الانساني ، خاصة وأن دينهم الجديد يؤكد هذا الموقف ويدعو اليه ويرحب به .

(هـ) وفضلاً عن ما سبق كله ، فقد أكدنا وأشرنا الى أن الفلسفة الاسلامية لا تعنى فقط الكندي والفارابي وغيرهم من الفلاسفة ولا تعنى المعتزلة فقط أو الاشاعرة والكرامية والخوارج ولا تعنى جماعة الصوفية على اختلاف ما ذهب اليه . أنها تعنى هؤلاء جميعاً فمن الجحود والاحفاف في الرأي تجاهل علم الكلام والتصوف وما أدراك ما علم الكلام والتصوف الاسلامي .

ان هذين الباحثين لا وجود لهما من قريب وبعيد في الفلسفة اليونانية وانما هما ابداع جديد فجره الدين الاسلامي في عقول وقلوب نفر من المسلمين المؤمنين به ايماناً راسخاً . وعندي أن أي حكم على الفلسفة الاسلامية في غيبة هذين الباحثين حكم أبتري ومشوه ولا وزن له . لأن ابداع العقل الاسلامي كان واضحاً في كل صفحة من صفحات علم الكلام والتصوف . ولهذا ينبغي ، قبل الحكم على الفلسفة الاسلامية ، أن ندرس هذين الفرعين دراسة جادة وعميقة ومتأنية ، ثم بعد ذلك نصدر حكماً على الفلسفة الاسلامية .

ولعل هذا ما انتبه اليه أخيراً نفر من المستشرقين • بل استطيع أن أقول ، وأنا مطمئن الى ما أقول ، لقد كان نفوذ الصوفية والمتكلمين واضحا ومؤثرا في بعض المفكرين الغربيين • فثمة مقارنات الآن بين ابن عربي وبين ليينتر وكذلك بين الغزالي وديكارت ، وبين الكرامية وابن عربي من جهة وبين اسبينوزا من جهة أخرى ، وكذلك بين ابن رشد وبين توما الأكويني ، وبين التصوف الاسلامي ككل وبين الوجودية كاتجاه أو فلسفة ••• وكل هذه المقارنات تؤكد سلامة الخط الفكري الذي سرنا عليه الآن ، وكلها لصالح المسلمين ! ! ، وكلها تثبت بحق ، ومن خلال الوثائق ، أن المسلمين كان لهم رأيهم وموقفهم وفلسفتهم ومنطقهم الخاص •

وأصالة الفلسفة الاسلامية أمر لن يتضح الا ببذل الجهد في تحقيق التراث الذي خلفه لنا أجدادنا تحقيقا علميا ممتازا ، ثم قيام دراسات جادة وعميقة يعتد بها في هذا الصدد • ومن شأن هذه الدراسة الجادة أن تبين مدى الافادة والاستفادة ، مدى التأثير والتأثر ، من شأنها أن توضح ما أخذته الفلسفة الاسلامية ممن جاء قبلها وما قدمته لكل الفلسفات اللاحقة لها •

وينبغي للباحث أن يتبع هنا المنهج التقريرى الموضوعى المقارن بحيث لا يهون أو يهول من شأن هذه الفلسفة أو تلك بغير حق • « ان المنهج العلمى السليم الوحيد يقوم فى نظرنا (والكلام على لسان الدكتور يحيى هويدى) على الاتجاه مباشرة الى دراسة العناصر المختلفة للبيئة العقلية فى شبه جزيرة العرب فى عصر ما قبل الاسلام • اذ لا جدال فى أن اطلاع العرب على هذه العناصر كان له أكبر الاثر فى نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام • لكن اطلاعهم على موقف القرآن منها وردة عليها ، كان له الأثر الحاسم فى هذه النشأة • أما محاولة تفسير هذه النشأة عن طريق آراء مبتسرة غير علمية تمجد العقلية العربية تارة وتقف فى وجهها (م ٤ — الفلسفة الاسلامية)

تارة أخرى ، متجهة في هذا كله اتجاهات تقوم على التعصب الجنسي
الأعمى ، فلن يكون هذا منهجنا^(١) .

وينبغي للباحث أن يكون منصفاً في دراسته . وهذا أمر لا يصل
إليه المرء إلا بالبعد عن « الهوى » والاعتماد على العقل والعقل فحسب .
إن على الباحث أن يبعد الميول والرغبات والأهواء والأحكام المسبقة جانباً
وهو يخوض في هذا البحث أو ذاك كي تأتي نظراته عميقة وصائبة ، ولكي
يكون حكمه واقعياً وصادقاً . أما أن يضع المرء منذ بداية الطريق مجموعة
من المصادرات والمسلمات ويخوض بحر الفلسفة لكي يثبت هذه القضايا
الإيمانية التي سبق أن سلم بصدقها ، فأمر لا يبرره عقل ولا يقبله منطق
ويصعب قبوله . لأن الباحث ، حينئذ ، سوف يرفع من طريقه كل
ما يهدم إيمانه المسبق لأن من شأن هذا الإيمان أن يصنع حكمه بصيغة
خاصة . فمن يلبس نظارة سوداء سوف يرى الوجود كله أسوداً . ومن
يؤمن بأن المسيحية أو اليهودية آخر الأديان ، فلن يرض بغيرها ديناً ، مهما
كانت الحجج والاسانيد . ومن يجعل الفلسفة اليونانية معيار كل
فلسفة فلن يرضى بغيرها فلسفة . إن أمام الباحث في الفلسفة الإسلامية
كما هائلاً من الانقراض الفكرية ممثلة في الحكم على الفلسفة الإسلامية
والقائمين بها ، وينبغي عليه ، قبل كل شيء ، أن يزيح من طريقه وطريق
الآخرين ، هذه الانقراض الفكرية ، لكي يقيم مكانها بناء فلسفياً جديداً
متكاملاً .

وعندى أن المثقف العربي المسلم وغير العربي من المسلمين ، على
كامله ، مسئولية كبرى في تقديم الدراسات الإسلامية وعرضها وشرحها
وتتفيذها وبيان ما لها وما عليها . ولا ينبغي أن نستحي من رد هذه الفكرة

(١) د. يحيى هويدى : محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص ١٩ دار
النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ القاهرة .

أو تلك الى مصادرها الرئيسية الاجنبية . فليس في ذلك عيب أو نقص . بل العيب ، ، ان يحيا المسلمون وبين أحضانهم التراث العالمى ثم لا يفيدون من هذا التراث . والعيب ، كل العيب أيضا ، أن نقول تحت تأثير نزعات عرقية أو عصبية أو غيرها ، ان كل ما جاء به المسلمون كان جديدا كل الجدة وأنهم خالفوا كلية ما جاء قبلهم . العيب كل العيب أن نرفع الفلسفة الاسلامية الى عنان السماء أو أن نهبط بها الى الدرك الاسفل من مجرى الفكر الانسانى ... ان هذه كلها تعد أحكاما عامة وخاطئة . انه ينبغى علينا أن نرد الفضل لذويه فنقول ان الفلاسفة اليونانيين (وبعض العناصر الثقافية الاخرى) كانوا أساتذة لفلسفة الاسلام ، وأن هؤلاء التلاميذ المسلمين قد تأثروا بهؤلاء الاساتذة ، وأن المسلمين مدينون لفلاسفة اليونان وغيرهم ، وأنهم يشعرون بفضلهم وسبقهم عليهم سبقا زمانيا ، لكن هؤلاء التلاميذ لن يظلوا تلاميذا !! فبقدر ما أفادوا بقدر ما أضافوا ، لانهم أخذوا وأعطوا ، شربوا وارثوا وسقوا من جاء بعدهم .

اننا لا ننكر ، كما قال أستاذنا الدكتور مذكور ، « أن التفكير الفلسفى فى الاسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، وأن الفلاسفة المسلمين قد أخذوا عن أرسطو معظم آرائه ، وأنهم أعجبوا بأفلاطون كثيرا وتابعوه فى نواح عدة . ولو لم يكرر الكلام لنفذ . ومن ذا الذى لم يتتلمذ على من سبقه ويقتف أثر من تقدموه ؟ وها نحن أولاء أبناء القرن العشرين لا نزال عالة فى كثير من المسائل على أبحاث الاغريق والرومان . غير أننا نخطئ كل الخطأ ان ذهبنا الى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة ، وأن الفلسفة الاسلامية ليست الا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان (كما سنرى) ، أو عن الافلاطونية الحديثة كما ادعى « دوهيم » ذلك لان الثقافة الاسلامية نفذت اليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت ، وفى هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكارا جديدة . واذا كانت قد تأثرت بالثقافة اليونانية ، فلم لم تتأثر بالثقافة الهندية

والفارسية مثلا «(١)» .

ان الدين الاسلامى لم يأت رافضا لكل العقائد السابقة عليه ، كما أنه لم يأت موافقا لكل الموافقة هذه الثقافات والديانات السابقة عليه في كل ما جاءت به وما قالته . لقد وافقها حيناً واختلف معها حيناً . ومن هنا كان قولنا دائما : ان الاتفاق بين الدين الاسلامى وبين غيره من ثقافات وديانات لم يكن اتفاقا مطلقا ، كما أن الاختلاف بينه وبينها لم يكن اختلافا مطلقا . فثمة أوجه شبه وأوجه اختلاف ، وفي هذا القدر من الشبه وافق الدين الاسلامى الديانات والثقافات الاخرى ، لكنه جاء لى يصح بعض المفاهيم الخاصة بالعقيدة المسيحية واليهودية ويعطى بعدا آخر للعلاقات الانسانية . جاء الدين الجديد لى يرشد العقل الانسانى ويكشف له الطريق ويصح له مساره ويبين له النعش من التثمين ، انه جاء هاديا ولم يأت مضلا ، جاء بانيا ولم يجىء هادما . وقد نص القرآن على ذلك كله كما سنرى .

طبيعة العقل العربى فى رأى المسلمين :

أشرنا الآن الى طبيعة الظروف الاجتماعية والجغرافية التى أحاطت بنشأة العربى ، وكيف أن هذه الظروف مختلطة ومجتمعة أدت الى نمط معين من السلوك والى عادات وقيم خاصة وأشرنا أيضا الى أن العربى لا يرث شيئا اللهم الا صدى هذه الظروف وانعكاسها على نفسه لكن نفرا من المشتغلين بالدراسات الفلسفية الاسلامية وغيرها قام بتقسيم العالم الى أجناس ، ووصف كل جنس بصفات معينة بغض النظر عن الظروف المحيطة به . وكأن هذا الفريق يريد أن يقول لنا : انه حتى لو تغيرت ظروف العربى وظروف الاوروبى فسوف يظل كلا منهما محتفظا

(١) د . ابراهيم محكور : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ص ٢٢ ط ٢ دار المعارف بالقاهرة .

بعباداته وآرائه وسلوكه !! وهذا أمر نرفضه وندحضه وننكره ، كما سنرى . وفيما يلي نماذج من هذه الآراء ، بادئين بعرض وجهة نظر المؤرخين المسلمين أولا .

يقول الشهرستاني (+ ٥٤٨ هـ .) في ملله ونحله « من المؤرخين من قسم الامم فقال : كبار الامم اربعة : العرب والعجم والروم والهند . ثم زواج بين أمة وأمة ، فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم الى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية . والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم الى تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات ، واستعمال الامور الجسمانية (١) .

وفي موضع آخر من نفس الكتاب (٢) يقول « ومنهم (والمقصود الفلاسفة) حكماء العرب ، وهم شرذمة قليلة ، لان أكثر حكمهم غلطات الطبع وخطرات الفكر . وربما قالوا بالنبوات » . وعن اتجاه الحكماء المسلمين قال انهم « قد سلكوا كلهم طريقة أرسطاطاليس في جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين (٣) .

وهذا الذي ذهب اليه الشهرستاني قال به من قبل الجاحظ الاديب المعتزلى الكبير (+ ٢٥٥ هـ) حيث كان من رأيه أن علوم الفرس والاعاجم نتيجة بحث ودراسة طويلة ومتأنية أفادوا فيها من خبرة الاجيال السابقة . أما عن العرب فكان يرى أن « كل شئ للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام » . يقول الجاحظ : ان الهند لهم معان مدونة وكتب مجلدة لا تضاف الى رجل معروف ، ولا الى عالم موصوف ، وانما هي كتب متوارثة

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٠ .

(٢) ج ٢ ص ٦٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٨ ج ٢ .

وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ، ولليونان فلسفة ومنطق • ولكن صاحب المنطق نفسه بكى اللسان ولا موصوف بالبيان • وفي الفرس خطباء الا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فانما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة • وكل شيء للعرب فانما هو بديهية وارتجال وكأنه الهام • وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا اجالة فكر ولا استعانة ، وانما هو أن ينصرف وهمه الى الكلام فتأتيه المعاني ارسالا ، وتنتال عليه الألفاظ انثيالاً • وكانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلفون • وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر وأقهر • وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من كان قبله • فلم يحفظوا الا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب (١) •

فاذا ما تركنا الجاحظ وانتقلنا الى رأى آخر يمثله القاضي صاعد بن أحمد الاندلسي (+ ٤٦٣ هـ) لوجدناه يقرر أن نفرا من ملوك العرب كان مهتما بالعلوم والفلسفة ، وخاصة تلك العلوم التي كانت تساعدهم على مصارعة الطبيعة ، كالاهتمام برصد النجوم والكواكب ، واتجاهات الرياح ، وأماكن نزول المطر ، الى غير ذلك • ثم يبين أيضا أنه كان من بين العرب يهود ونصارى وغيرهم من عبدة النجوم والكواكب والاثان (تذكر قصة سيدنا ابراهيم كما صورها القرآن) • وعند القاضي صاعد أن معرفة العرب بهذه العلوم كان على حسب ما أدركوه بفرط العناية ، وطول التجربة ، لاحتياجهم الى معرفة ذلك في أسباب المعيشة ، لا على طريق تعلم الحقائق والتدريب في العلوم • أى أن الحاجة الماسة والملحة في رأى القاضي هي التي جعلت العرب يهتمون ببعض العلوم دون غيرها • ولهذا كان اهتمامهم بالعلوم العملية في المقام الاول ، وكان ذلك على حساب النظر العقلي (الفلسفة بوجه خاص) •

(١) فجر الاسلام ص ٣١ وراجع تهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٣١ — ٣٧) •

لذلك ذهب الى أن الدراسات النظرية ، وعلى رأسها الفلسفة ، لم يكن لها نصيب من تفكيرهم للاعتبارات التي أتينا على ذكرها من قبل . وينتهي صاعد الى القول « ان الله لم يهئ طباع العرب بالعناية فسى الفلسفة ، وأنه حتى في الاسلام لم يشتهر في التفلسف من صميم العرب الا أبو يوسف بن يعقوب بن اسحق الكندي وأبو محمد الحسن الهمداني^(١) »

أما ابن خلدون فقال عن العرب في جراحة « انهم لطبيعة التوحش الذي هم فيه أهل انتهاب وعبث ، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر (لاحظ أن النهب يقتضى الخطر !!) ... وهم اذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب ، لانهم أمة وحشية ، فينقلون الحجر من المباني ويخربونها لينصبوه أثافى للقدر ، ويخربون السقف ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الاوتاد منه لبيوتهم (لاحظ أن الاستعمار الأوروبي فعل أكثر من ذلك في الدول التي استعمرها) وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون اليه . وليست لهم عناية بالاحكام وزجر الناس عن المفسد . انما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبا أو مفروما ... وهم أبعد الناس عن العلوم ، لان العلوم ذات ملكات ، محتاجة الى التعليم ، فاندرجت في جملة الصنائع ، والعرب أبعد الناس عنها كما قدمنا ، فصارت العلوم لذلك حضرية . وبعد العرب عنها وعن سوقها . والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالى . ولذلك كان حملة العلم في الاسلام أكثرهم العجم أو المستعجمون باللغة والمربي ، ولم يقيم بحفظ العلم وتدوينه الا الاعاجم .

وهم مع ذلك (أى العرب) — هكذا يقول ابن خلدون — أسرع الناس قبولا للحق والهدى ، لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراعتها من ذميم

(١) راجع تهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢١ وما بعدها .

الاخلاق ، الا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهى لقبول
الخير « (١) » .

هذه منتخبات مختارة من آراء بعض المسلمين في موقفهم من طبيعة
العقلية العربية . واذا كان لنا أن نلخص هذه الآراء ونعلق عليها في نقاط
محدودة لقلنا :

١ — أول ما يلفت النظر في هذه الآراء هو أنها أقرب الى الاجماع
في وصف العقلية العربية بالذكاء وسرعة البديهة والخطر . فقد قال
الشهرستاني الاعجمي عنهم « أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر »
بينما قال الجاحظ « وكل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام .
وقال عنهم ابن خلدون انهم « أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة
طبائعهم من عوج الملكات وبراءتها ... » .

ومعنى ذلك أن استعداد العربي للتعلم أمر لا شك فيه . وأن قدرة
العربي على الفهم والتحصيل لا تقل عن غيرها من قدرات في شعوب
أخرى ... ويرتبط بذلك أن أى حكم يصف العقل العربي بعدم
القدرة على التفلسف أو الجمود ، أو عدم القدرة على التحضر والتطور
نقول ان أى حكم يرى أن هذه خواص ثابتة في طبيعة العقل العربي ولد بها
انما هو حكم جائر متعسف . أما اذا قال بأن الظروف هي التي أدت
بالعقل العربي الى عدم البروز في مجال الفلسفة أو التحضر ، فأمر يمكن
وضعه في الحسبان وفتح باب الحوار والمناقشة معه .

٢ — الامر الثانى الذى أكدته هذه النصوص ، من جهة أخرى ،
هو أن الحضارة والثقافة والتعليم وتحصيل العلوم وتدوينها ... كلها
تحتاج الى دراسات طويلة ومتأنية ، وإلى نظرة هادئة ثاقبة ، وإلى

(١) عن كتاب فجر الاسلام ص ٣١ — ٣٣ من مواضع متفرقة ، وراجع
ايضاً . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى في الاسلام ص ١٤ — ٢١
— دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠م الاسكندرية .

مدارس يلقي فيها الاساتذة الطلاب المناهج الدراسية والخبرة الانسانية .
ومن هنا كان قول الجاحظ « ان الهند لهم معان مدونة ، وكتب مجلدة
لا تضاف الى رجل معروف ولا الى عالم موصوف ، وانما هي كتب
متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ... » ومن هنا أيضا
كان قول ابن خلدون « ان العلوم محتاجة الى التعليم وان العلوم «حضرية»
على حد تعبيره الخ .

وقد أشرنا قبل ذلك ، وفي أكثر من مناسبة ، أن الظروف التي مر
بها العرب هي التي حالت بينهم وبين أن يكونوا « متحضرين » وحالت
بينهم وبين بناء المدارس والاديرة كي تكون دورا للعلم والعبادة في آن
واحد . فالعربي لم يعرف الاستقرار ولم يعرف الراحة النفسية ولم
تضمن له الطبيعة لقمة عيشه . ولهذا كان في واد وتحصيل العلوم والمعارف
في واد آخر . وسوف تتغير هذه الصورة كلية بعد الفتوحات الاسلامية،
وبعد ما تيسر حال العربي نتيجة لتغير الظروف المحيطة به . فسوف
تهيء الظروف الجديدة المجال لبناء المساجد والكنائس كدور للعلم
والمعرفة ، وحيث تم بناء مراكز للدراسات النظرية وغيرها . فلو أن
العقلية العربية هي كما وصفها هؤلاء ما استطعنا أن نفسر هذه
التغيرات التي طرأت عليها طبقا لتغير الظروف والأوضاع السائدة . بل أن
تعييرها هكذا ، وسرعة تكيفها مع البيئة الجديدة ، لدليل قاطع على صحة
ما ذهب اليه ابن خلدون من أن العرب « أسرع الناس قبولا للحق والهدى
لسلامه طباعهم من عوج الملكات وبراعتها من ذميم الاخلاق .

بل ان ما أخذه ابن خلدون على العرب من أنهم أهل نهب وسلب
وتدمير للبلاد التي يفتحونها ، يمكن أن يؤخذ لهم لا عليهم !! . فقد ذكر
أنهم حينما يفتحون هذه البلاد لا يعبثون بما يفتنمون ، وانما هم يأخذون
الحجر ليأخذوه أثافي للقدر ، ويخربون السقف ليعمروا به خيامهم ،
ويتخذوا الاوتاد منه لبيوتهم . أي أن العربي حاول بقدر جهده الاستفادة
مما أخذه عن الآخرين .

٣ — أما ما ذكره ابن خلدون بوجه خاص من أنهم متوحشون ومدمرون الى آخر هذه الصفات ، فأمر ينبغى أن يوضع فى سياقه التاريخى • بمعنى أنه على ضوء الظروف التى شرحناها اقتضت (هذه الظروف) مواصفات خاصة فيمن يحيها • فالشجاعة أمر رئيس لضمان « الحياة » والاعتداء على ممتلكات الآخرين أمر لا مفر منه للبقاء والا مات الانسان جوعا • والانتقال من مكان الى مكان آخر ، أو بقعة أخرى من الأرض ، سمة من سمات البدوى الذى لا بديل له عن هذه النقلة لأنها فرضت عليه ولم يفرضها هو على نفسه •

وقد كان ابن خلدون موضوعيا حينما أرجع عدم اهتمام المسلمين بالفلسفة وابداعهم فيها للظروف الخاصة التى أحاطت بهم ، حيث أن الاشتغال بالعلوم عامة وبالفلسفة خاصة أمر يرجع الى « ظروف الزمان والمكان وحاجات العمران » على حد تعبيره • ان « تعليم العلم يتعلق بالكلام عن الصنائع التى تكثر فى الحضر وترداد مع الحضارة والعمران وتقل فى حالة البداوة » •

ولا ينبغى أن يغيب عنا أن لهؤلاء « المتوحشين » فضائل قد لا نجدها الآن فى مجتمعنا المعاصر مثل الاقدام ، والكرم ، والمروءة ، والنجدة ، والصدق ، والاخلاص ، والوفاء ، وبذل النفس •• وغيرها • فكيف تقنع أعيننا على الهنات وحدها دون المميزات • يقول « أوليرى » : « ويبلغ حب العربى لحريته مبلغا كبيرا حتى اذا حاولت أن تحدّها أو تنقص من أطرافها هاج كأنه وحش فى قفص ، وثار ثورة جنونية لتعطيم أغلاله والعود الى حريته • ولكن العربى من ناحية أخرى مخلص مطيع لتقاليد قبيلته ، كريم يؤدى واجبات الضيافة والمخالفة فى الحروب ، كما يؤدى واجبات الصداقة مخلصا فى آدائها حسب ما رسمه العرف • وعلى العموم فيظهر لى أن هذه الصفات والخصائص أقرب ان تعد صفات وخصائص لهذا الطور من النشوء الاجتماعى من أن تعد صفات خاصة

لشعب معين ، حتى اذا استقر العرب وعاشوا عيشة زراعية مثلاً تعدلت هذه العقلية « (١) » .

والسؤال الآن اذا كان العربى يهيج كالوحش الكاسر لمن يقلل من حريته فلماذا قبل هذا العربى الحر متابعة الفلاسفة اليونانيين متابعة عمياء فى زعم نفر من المستشرقين ، لماذا لا نسلم أيضا بحريته على مستوى الفكر وقدرته على اختيار ما يناسبه من المذاهب ؟

٤ — ورغم قسوة هذه الظروف الا أننا نصادف بعض العلوم والمعارف لدى العرب ، كما ذهب الى ذلك القاضى صاعد ، والشهرستانى ، والجاحظ . ويكفى أن نذكر هنا قول الشهرستانى فى ملله « اعلم أن العرب فى الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم : أحدها علم الانساب والتواريخ والاديان ويعدونه نوعا شريفا ، خصوصا معرفة أنساب أجداد النبى عليه الصلاة والسلام . ومنها علم الرؤيا وكان « أبو بكر » رضى الله عنه ممن يعبر الرؤيا فى الجاهلية ويصيب فيرجعون اليه ويستخبرون عنه . ومنها علم « الانواء » وذلك مما يتولاه « الكهنة » و « القافة » منهم (١) .

كذلك يستشف من أقوال الشهرستانى أنه بينما كانت نزعة الروم والعجم هى الاهتمام بكيفيات الاشياء والحكم بأحكام الطبائع وتغلب الاكتساب والجهد ، نجد أن نزعة العرب والهند هى النظر الى خواص الاشياء وماهياتها مع غلبة الفطرة والطبع .

كذلك مما يلفت النظر هنا قول الشهرستانى اهتمام العرب بالمسائل الميتافيزيقية أو على حد تعبيره « استعمال الامور الروحانية » ولعله قصد بذلك السحر والتنجيم والعرافة وغيرها .

(١) عن فجر الاسلام ص ٣٤ .

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٠ .

٥ — أما ما زعمه نفر منهم بأن أرسطو قد سيطر عليهم تماما فتعبير غير دقيق . ذلك أن أهم أعمال الافلاطونية المحدثه قد نسب — بطريق الخطأ — الى أرسطو . ولهذا اعتقد المؤرخون القدماء كالشهرستاني وصاعد وغيرهما ، أن ما سمي « أوثولوجيا أرسطاطاليس ، والخير المحض ، أعمال أرسطية ، ولهذا كان حكمهم صادقا لان أرسطو حينئذ يكون قد أثر في اتجاهين معا : اتجاه حسي واتجاه روجي . اتجاه تجريبي ان شئت وآخر مثالي . أما وقد عرف الآن وجه أرسطو الحقيقي ، كما عرف أيضا وجه أفلاطون والافلاطونية المحدثه فينبغي أن نعدل عن هذا الحكم السابق ونعده ونقول : ان المسلمين قد أفادوا من أفلاطون افادتهم من أرسطو . فقد أخذوا من أرسطو الاتجاه التجريبي الواقعي ، وأخذوا من أفلاطون والافلاطونية المحدثه الاتجاه الروجي المثالي .

١ — بقي أمر آخر هام له دلالة وهو أنه لا ينبغي أن ننسى تلك الخلافات التي كانت مستعرة بين الفئات والأحزاب الاسلامية ، كتلك التي حدثت بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والاشاعرة وغيرها . والمتكلمون ، بصفة عامة ، كان لهم موقفهم من الفلسفة والفلاسفة ، وهؤلاء بدورهم كان لهم موقفهم من التصوف والكلام أي أن كل حزب يعتقد أنه الناجي بما لديه من أدلة وأنه أقرب الى الاسلام من الآخرين . فاذا وضعنا ذلك في حسابنا أدركنا مغزى حكم الشهرستاني وابن خلدون (وهما أشعريان) والجاحظ (وهو معتزلي) على الفلاسفة . بمعنى أننا قد نصادف ، بعض الأحكام القاسية على الفلسفة الاسلامية (النظر العقلي الغالص) من بعض الاسلاميين وترجع هذه القسوة ، أحيانا ، لصدورها عن جماعات أو فئات لها موقفها الخاص من الفلسفة . لان هذه الجماعات والفئات تنتمي الى مدارس أخرى فكرية . ماذا كنا ننتظر من الشهرستاني مثلا أو الجاحظ في حكميهما على الفلسفة ؟ هل سيرفعان من شأنها على حساب علم الكلام المشتغلين به !! لقد حاربت مدارس علماء الكلام الفلسفة والقائمين بها ، وكان من زعماء هذه المدارس الجاحظ ، والشهرستاني ، وابن خلدون ، والغزالي وغيرهم . لذلك ينبغي أن نأخذ

حكم هؤلاء على الفلسفة الاسلامية وحكمائها بحذر ، وأن نقوم هذه الاحكام تقويما موضوعيا يضع انتماءهم الفكرى موضع الاعتبار •

اهمية الفلسفة الاسلامية وطبيعة العقل العربى فى رأى نفر من المستشرقين

بعد أن عرضنا منتخبات من آراء بعض العرب والمسلمين فى الحكم على العقلية العربية ننتقل الآن الى عرض رأى بعض المستشرقين ثم نعقب على ما ذهبوا عليه •

يعد المستشرق الالمانى Tennemann تنمان + ١٨١٩ م من أوائل الذين تحدثوا عن الفلسفة الاسلامية وفلاسفتها • وقد ظهر كتابه « المختصر فى تاريخ الفلسفة عام ١٨١٢ فى طبعته الالمانية • وقبل أن نعرض رأى صاحبنا هذا ينبغى أن نلاحظ سيطرة فكرة العنصر السامى وخصائصه على تفكير تنمان وحكمه • كيف لا وهو من الجنس الآرى الذى يرفع من شأنه على حساب الاجناس الاخرى • ثم اننا سوف نلاحظ أنه رأى أن الفلسفة الاسلامية ليست الا اليونانية وقد نقلت أو عربت ، وأن أرسطو هو الفيلسوف الذى سيطر على عقول المسلمين دون سبب يذكر !! ثم ان تنمان يصنف المدارس الفلسفية لدى العرب فيذكر منها :

— الفلاسفة أمثال الكندى والفارابى وابن سينا •

— ثم هناك مدارس علماء الكلام •

— وأخيرا الصوفية باتجاهها المفريد •

كذلك سوف يلاحظ القارئ فى عبارات « تنمان » مدى سوء فهمه لطبيعة النص الدينى عند المسلمين ، الامر الذى أدى به الى مهاجمة القرآن زاعما أنه المسئول عن تأخر الدراسات الفلسفية وغيرها ، حيث رفعه أهل السنة فى وجه كل اتجاه تجديدى كما يرى •

كذلك مما سوف يلاحظ القارئ أن « تنمان » لا ينكر وجود فلسفة عربية على الحقيقة ، لكنه يشببها بفلسفة العصور الوسطى حيث يرى أن هذه الفلسفة العربية ليست الا مزجا مشوها من الفلسفة اليونانية مضافا اليها بعض الثقافات الاخرى •

يقول «تنمان» : « العرب شعب مجبول على استعدادات قوية وثابه • ولقد كان أولا صابئيا ثم استمدحماسة دينية وحربية من دين محمد المتوفى سنة ٦٣٢م وهو دين شهوانى وعقلى معا • ومن آثار خلفائه وتقاسيرهم لما يزعمونه وحيا أوحاه الله الى هذا النبى ، وفى قليل من الزمن تغلب العرب على قسم عظيم من آسية وأفريقية وأوربه وأخضعوه للإسلام • وكان اختلاطهم بالامم المغلوبة ، خصوصا السوريين واليهود واليونان ، وتقدمهم فى ألوان الترف وكل ما يستتبعه الترف ، وحاجتهم الى الاستعانة بصناعة الأجانب من الأطباء ومن المنجمين ، وتأثير هؤلاء فيهم ، كل أولئك ولد فيهم شهوة متأججة الى تحصيل المعارف • وقد عاون هذه النزعات خلفاء العباسيين : المنصور الذى ولى الخلافة من سنة ٧٥٣ — ٧٥٥م ، والمهدى الذى توفى سنة ٧٨٤م ، وهارون الرشيد المعاصر لشارلمان وكان خليفة ما بين سنة ٧٨٦ — ٨٠٨م والمأمون خليفة من سنة ٨١٣ — ٨٣٣م ، والمعتصم المتوفى سنة ٨٤١م • هؤلاء الخلفاء أمروا بنقل كتب اليونانيين الى العربية وأنشأوا المدارس ودور الكتب الحافلة

ويكاد يكون أرسطو مع شراحه الى فيلوبينوس (يحى النحوى) من بين سائر الفلاسفة هو الذى استرعى أنظار العرب • وقد تلقوا جملة ما ألفه أرسطو ، ولكنهم تلقوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جدا ، بوساطة خادعة ، هى وساطة المذهب الافلاطونى الجديد ، وأضافوا الى هذا دراسة العلوم الرياضية والتاريخ الطبيعى والطب • لكن عدة عقبات — كما يقول تنمان — ثبطت تقدمهم فى الفلسفة ، وهذه العقبات هى :

- ١ — كتابهم المقدس الذى يعوق النظر العقلى الحر •
- ٢ — حزب أهل السنة وهو حزب مستمسك بالنصوص •
- ٣ — أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لارسطو سلطانا مستبدا على عقولهم ذلك الى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات •
- ٤ — ما فى طبيعتهم القومية من ميل الى التأثير بالالوهام •

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذى يتطلب ايمانا أعمى • وكثيرا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه • وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الامم المسيحية فى القرون الوسطى ، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة ، وتقوم على أساس من النصوص الدينية • ثم جاء التصوف فعرض لهذا العلم المؤلف من اصطلاحات خاوية •

على أن الآثار الفلسفية العربية لما تدرس الا دراسة ضئيلة جدا لا تجعل علمنا بها مكتملا •

وكان يوجد غالبا عند العرب طائفتان من الفلاسفة عظيمتان : احدهما طائفة الفلاسفة على الحقيقة ، وهم من القائلين بالوجود المثلّى ، يعتقدون تبعا للمذهب الافلاطونى الاسكندرى أن العالم قديم ، ويبحثون عن سبيل لوصل هذه الفكرة بالدين المنصوص • ويدخل فى هذا القسم الزهاد الذين هم الصوفية •

والثانية طائفة فلاسفة جدليين أهل نظر عقلى هم المتكلمون أو المتشاورون الذين تقوم عقائدهم على الاصول الدينية الواردة فى القرآن • ثم يحاولون أن يبينوا مبدأ العالم على وجه فلسفى وهم يقاتلون الاولين • وعلمنا بأمر الفريقين لا يزال علما ناقصا • ثم يعدون طائفة

ثالثا هي طائفة الاشعرية المؤلفة من جبريين لا يرون للاشياء عللا الا ارادة الله (١) .

أما « دى بور » فقد ذهب في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » الى القول (وقد أظهر علماء المسلمين ، فيما بعد من الاحترام لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد) عليه الصلاة والسلام) من احترام لكتب اليهود والنصارى المقدسة . وكان هؤلاء العلماء أعرف بالكتب التى رجعوا اليها ولكنهم كانوا أقل حظا من الابتكار . كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطانا فى العلم يجب الخضوع له . وكان المفكرون الاولون فى الاسلام مؤمنين بسمو العلم اليونانى حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب فى أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين . ولم يخطر على قلب أحد من الشرفيين أن يبحث بحثا مستقلا فى أمور لم يطرقتها أحد قبله ، لان الشرقى يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان .. » (١) .

أما عن الفلسفة فى الاسلام ، فيقول « دى بور » : وظلت الفلسفة الاسلامية طوال حياتها فلسفة انتخابية قوامها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون استمدادا من معارف السابقين لا ابتكارا . ولم تتميز عن الفلسفة التى سبقتها بافتتاح أبحاث جديدة ، ولا هى انفردت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة . فلا نجد لها فى عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها . ومع هذا فشأن الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ، وان تتبع دخول أفكار اليونان فى مدنية الشرق الكثيرة العناصر ، هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين ، ولا

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٤
— ٧ ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة سنة ١٩٥٩ م — ١٣٧٩ هـ
(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٣٣ ترجمة د . أبو ريده —
لجنة التأليف والترجمة والنشر — بدون تاريخ .

ولا سيما اذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة
الاسلامية بها .

ولهذا البحث شأن عظيم اذ أنه يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية
الاسلامية بغيرها من المدنيات .

والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ، حتى
لقد يعدها الانسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات،
وبحيث لا يمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة في الاسلام شأن آخر لانه يرينا أول محاولة
للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذيا أبعد مدى وأوسع حرية مما
كان عليه الامر في نشأة علوم العقائد عند المسيحيين الاولين . واذا
أحطنا علما بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل ، بطريق
القياس ، الى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب
الى المسيحيين في القرون الوسطى . ولكن يجب أن نكون في هذا
القياس على حذر ويجب ألا نفرط في أمره الآن على الاقل . ثم ان معرفتنا
بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالاحوال التي تنشأ فيها الفلسفة
في الجملة » .

ثم يصدر « دى بور » حكما جائرا على الفلسفة الاسلامية بقوله
« ... ونكاد لا نستطيع أن نقول ان هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الحقيقي
لهذه العبارة . ولكن كان في الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا
أنفسهم عن التألف . وهم وان اتشعوا برداء اليونان ، فان رداء اليونان
لا يخفى ملامحهم الخاصة . وغير عسير علينا أن نستبين بشأنهم اذا نظرنا
اليهم بعين مدرسة فلسفية حديثة تفتخر بفلسفتها ، ولكن يحسن
بنا أن نتعرفهم في بيئتهم التاريخية^(١) .

(١) ص ٢٤ — ٣٥ من تاريخ الفلسفة في الاسلام .

(م ٥ — الفلسفة الاسلامية)

هذا هو رأى « دى بور » أحد المستشرقين الالمان المهتمين بالفلسفة الاسلامية . ونحن بطبيعة الحال قد نختلف معه ، وقد نتفق : فى بعض المسائل . فنحن نتفق معه فى القول : اننا لا ينبغي البتة أن نقارن الفلسفة الاسلامية بالفلسفة اليونانية أو الفلسفة الحديثة ، لاننا حينئذ نظلم الاسلامية وغيرها ، لان أوجه المقارنة هنا لا مجال لها . وقد تصحح المقارنة اذا كانت الظروف التى نشأت فيها هذه الفلسفات متشابهة ، لكننا نعلم أن الظروف التى نشأت فيها الفلسفة اليونانية والحديثة مختلفة كلية عن الظروف التى نشأت فيها الفلسفة الاسلامية .

ونتفق مع « دى بور » أيضا فى أنه من الضرورة بمكان أن نضع فى حسابنا ، ونحن نحكم على الفلسفة الاسلامية ، الظروف التى مر بها المجتمع العربى الاسلامى . اذ أنه يحسن بنا أن نتعرفهم فى بيئتهم التاريخية على حد تعبيره . فمن شأن معرفة هذه الظروف أن تبرز لنا السبب الذى من أجله تأخرت الدراسات الفلسفية عند العرب والمسلمين من جهة ، ومن شأنها أيضا أن تجعل حكمنا على العقلية العربية حكما صادقا وأميناً وأكثر رافة من جهة أخرى .

كذلك نحن نتفق معه فيما ذهب اليه من تأكيد القول باحترام المسلمين للعلم والعلماء . وقد تمثل ذلك فى تقديرهم للفلسفة اليونانية وفلاسفتهم ، ولكننا نهمس فى أذن « دى بور » وغيره من المستشرقين أن هذا الموقف تجاه الثقافات الاخرى انما يعبر عن وعى كامل بقيمة العلم والعلماء ، ويعبر عن سعة أفق العرب والمسلمين ورحابة صدورهم لعلوم الاجانب رغم تباين ملهم عن ملة المسلمين . وهذا أمر أكدته الدين الاسلامى وهو ما أقر واعترف به « دى بور » .

كذلك نوافق « دى بور » على أن الفلسفة الاسلامية فى نشأتها كانت ، بمعنى ما ، فلسفة انتخابية اذا مهم هذا اللفظ بمعنى أن المسلمين لم يكونوا مرتبطين بفيلسوف معين ، بل كانوا ينتخبون من هذا وذاك ما يتفق

مع مبناهم الفلسفى الذى سعوا الى تشييده • وما رفض المسلمين لبعض الجوانب الارسطية والافلاطونية ، على حد سواء ، الا دليل قاطع على أنهم رفضوا التقليد والمتابعة العمياء • وليس ما يمنع البتة من أخذ الحقائق مهما كان مصدرها حتى من أعدى أعداء الاسلام • ألم يقله الرسول الكريم : اطلبوا العلم ولو فى الصين • ونتفق مع «دى بور» أيضا فى أن أهمية الفلسفة الاسلامية « أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ••• وأنهم مهما أفادوا من الفلسفة اليونانية فان رداء اليونان لا يخفى ملامحهم الخاصة » •••

على أن هذا الاتفاق فى رأى ليس اتفاقا كاملا فثمة أحكام أصدرها « دى بور » لا نوافق عليها ، بل نرفضها وندحضها : يأتى فى المقام الاول ما ذهب اليه فى حديثه عن أن المسلمين كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطانا فى العلم يجب الخضوع له ••• الخ نقول : ان هذا القول على اطلاقه هكذا ليس صحيحا ، حيث ينبغى أن نميز بين مرحلة الترجمة حيث التلقى والاستيعاب ، وبين مرحلة لاحقة لهذه ، وأقصد دراسة الترجمات وتنفيذها ، وشرحها ، والتعليق عليها ، والاخذ منها ، والاعتراض والرد عليها • فلم يكن المسلمون بحال مجرد نقله أو تابعين أو مقلدين ••• وقد أشرنا الى ذلك أكثر من مرة • كيف نوافق « دى بور » على رأيه هذا ونعقله ونحن نقرأ تهافت الفلاسفة للغزالي ، وكتب التصوف ، وعلم الكلام ، وبعض كتب علماء المسلمين الآخرين أمثال ابن تيميه فى كتابيه : نقض المنطق والرد على المنطقيين ، وغير ذلك الكثير والكثير ••• ماذا يسمى « دى بور » المباحث التى خاضها المتكلمون ، والصوفية ، حتى يقول انه لم يخطر على قلب أحد من الشرقيين أن يبحث بحثنا مستقلا فى أمور لم يطرقها أحد قبله !! •

كذلك نحن نختلف مع مستشرقنا هذا فيما ذهب اليه من القول :
« ان الفلسفة فى بلاد اليونان ظاهرة فريدة مستقلة حتى لقد يعدها

الانسان غير خاضعة للظروف العامة التى نشأت فيها المدنيةات . . . »
ان مثل هذا القول هكذا يعد فى رأينا بعيدا كل البعد عن الصواب .
فليس ثمة ظاهرة مستقلة مهما كانت درجدا أصالتها . غمن المؤكد
أن الفلسفة اذا كانت قد اجتمعت خيوطها فى فجرها على يد الفلاسفة
اليونانيين ابتداء من طاليس ، الا أنه من الثابت أيضا أن قدرا لا بأس
به من هذه الخيوط الفلسفية قد نسج فى غير بلاد اليونان .

يقول « كارل هينرش بكر » فى مقالة له عنوانها « تراث الاوائل
فى الشرق والغرب » يقول : « ظهر لهم (أى للعرب) هذا التراث (اليونانى)
فى ثوب الهلينية المتأخرة ، أعنى فى صورة المسيحية الشرقية واليهودية
اللاحقة على التوراة ، ثم فى صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح
اليونانية . فكان تراث الاوائل قد شاعت فيه آئذ روح شرقية عميقة وكان
أكثر شرقية مما كان فى الغرب ، ولو أن المسيحية فى الغرب لا تستطيع
أن تنكر ينبوعها الشرقى . . . » ثم يقول فى موضع لاحق « . . . بل
ان المرء ليميل الى أن يسأل هذا السؤال الذى يبدو وكأنه بدعة مخالفة ،
أقول أن يسأل عما اذا لم تكن أعمال أفلاطون الفذة يمكن تفسيرها بأن
عبقريته استطاعت أن تجمع بين التفكير اليونانى والتدين الشرقى ، مما
جمل العصر المتأخر بعده مبشرا بالمسيحية ، وهى التى غيها يبدو هذا
الامتزاج بعينه . وعلى كل حال فان الروح اليونانية قد هضمت فى العصور
المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة دائما ، وأظهر مثل لذلك
ما حدث فى العصر الذى مر بين الاسكندر وأول التاريخ الميلادى ، ثم
ما حدث من جديد مرة أخرى عن طريق امتزاج الهلينية الناشئة فى هذه
القرون بالمسيحية والمانوية والاديان الشرقية الاخرى . وهذه الهلينية
المطبوعة بالطابع الشرقى قد بلغت غايتها فى الاسلام نهائيا (١) .

ان ثمة شكوكا كثيرة حول معرفة طاليس بالتوراة وافادته منها . .

(١) راجع التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ترجمة د . عبد الرحمن
بدوى ص ٦ — ٧ ط ٣ — النهضة العربية .

وفي مقابل هذه الشكوك بات مؤكدا أن بعض الفلاسفة اليونانيين قد زاروا مصر القديمة بحضارتها العريقة ، وأخذوا منها الكثير والكثير . ولعل نفس الامر قد حدث مع بعض الحضارات الاخرى مثل الاشورية والبابلية وغيرها . ثم أن بعض المباحث التي تدخل في عين الفلسفة اليونانية وترهو بها هذه الفلسفة ، قد عرض لها المصريون القدماء بطريقة تثير العجب وتدعو الى الدهشة وهذا ما قد أشرنا اليه بشيء من التفصيل في كتابنا « دراسات في الفلسفة الخلقية » حيث خصصنا القسم الاول للحديث عن بزوغ فجر الضمير في مصر .

ولعل « دى بور » قد دحض نفسه بنفسه وعفانا من الاستطراد في الرد عليه . فبينما هو يقلل من شأن الفلسفة الاسلامية وطبيعة العقل العربي ، نراه ينفي ذلك ويشير الى دورها الهام والرئيسى في تاريخ الفكر العالمى حيث قال « .. ومع هذا فشأن الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية (!!) أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ... ثم يقول : ولتاريخ الفلسفة في الاسلام شأن آخر ، لانه يرينا أول محاولة للتغذى بثمرات الفكر اليونانى تغذيا أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الامر في نشأة العلوم والعقائد عند المسلمين الاولين (١) .

ثم يعلن « دى بور » بوضوح لا لبس فيه « ... كان في الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف . وهم وان اتشبحوا برداء اليونان (الفكرى) فان رداء اليونانى لا يخفى ملامحهم الفكرية الاصلية » .

واضح اذن من خلال قراءة « دى بور » انه كان حائرا بين

(١) وراجع ايضا رينان في هذا الصدد حيث قال : وحاصل القول أن الانقضى العقل الذى مثله علماء العرب حتى أواخر القرن الثانى عشر ارفع من أفق العالم النصرانى ص ١١ من ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعيتر — دار احياء الكتب العربية — القاهرة سنة ١٩٥٧ .

الاعتراف بفضل المسلمين على من جاء بعدهم وبين التقليل والتهوين من شأنهم ، بزعم أن ما لديهم لا يضيف جديدا الى التراث الفلسفى . ونحن لا نفهم عباراته السابقة والاشارة بوضوح الى حرية الفكر ، التى لا نظير لها فى مسيحية العصور الوسطى ، الا من جهة أن للمسلمين شخصيتهم ومواقفهم ونظراتهم الخاصة .

وفضلا عن هذا كله فقد أصدر « دى بور » حكمه هذا على الفلسفة الاسلامية لكنه نسى (أو تناسى) ما قاله فى بداية كتابه هذا من « أن هذه (والمقصود محاولته كتابة مؤلف عن تاريخ الفلسفة فى الاسلام) أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الاسلامية فى جملتها بعد أن وضع الاستاذ « منك » فى ذلك مختصره الجيد . ويمكن أن يعد كتابى هذا (والكلام على لسان دى بور) فتحا جديدا لا اكمالا لما سبقه من مؤلفات . ولست أزعم أنى قرأت كل ما كتب فى هذا الموضوع من قبل ، ولم يكن كل ما عرفت من الكتب فى متناول يدى بولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات الا نادرا (١) .

هذا هو قول « دى بور » ونحن نتساءل : اذا لم يكن قد قرأ الا القليل عن الفلسفة الاسلامية ، واذا لم يكن قد انتفع الا بالقليل القليل من المخطوطات الاسلامية ، فأنى له أن يحكم عليها حكما مطلقا دون أن يقيد هذا الحكم بما قرأ !! وقد أشرنا الى هذه النقطة فى حديثنا عن ضرورة تحصيل الفلسفة الاسلامية وقراءتها فى مظانها الرئيسية قبل الحكم عليها .

أما ما ذكره دى بور من أن حكماء الاسلام قد قلدوا اليونانيين تقليدا أعمى وذلك بناء على ما ذهب اليه من أنهم يرون أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان » . نقول ان « دى بور » لم يكن أمينا فى استخدامهم هذا التعبير فى هذا الصدد . لان هذه العبارة وردت على لسان الشيخ

(١) المرجع السابق ص ١ .

الأكبر محي الدين بي عربي ، وهو كما نعلم صوفى (راجع كتابنا: دراسات في التصوف الاسلامى) والطريق عند الصوفية يحتاج الى شيخ أو مرشد . هذا في مجال التصوف أما في الفلسفة فلم يذكر أحد من حكمائها هذه العبارة ولم تجر على لسان واحد من متكلمي الاسلام اللهم الا الشيعة لاعتبارات مذهبية ، فكيف يطلقها دى بور هكذا على الفلسفة الاسلامية عامة مستخلصا منها صفة التقليد الاعمى !! •

بقى أن أشير الى أن هذه العبارة التي أخذها « دى بور » عنى المسلمين بغير حق توجد عند المسيحيين • فنظام الاديرة والرهبة كله قائم على العلاقة بين الكاهن والشماس (الشيخ والمريد) • ومن يقرأ في هذا الصدد سوف يجد من هذه الناحية نظاما قاسيا صارما حيث يبدأ بالاعتراف الكامل للاب (أب الاعتراف = المرشد) ، ثم يدخل في نظام لا ينبغي له أن يعترض فيه أو يرفض تنفيذا ما يطلب منه عمله ... !! فكيف يأخذ هذا على الفلسفة الاسلامية دون أن يأخذها على نفسه ، ولماذا وصف الاسلاميين بالتقليد الاعمى من خلال علاقة الشيخ بالمريد عند الصوفية ثم لا يصف الغربيين المسيحيين بذلك رغم وجود الشيوخ والمريدين أيضا لديهم ؟

فاذا ما تركنا « دى بور » وانتقلنا الى مستشرق آخر مثل «رينان» لوجدناه يضع منذ بداية الامر حكما لا يحيد عنه وهو أن الجنس السامى بعيد كل البعد عن الفلسفة ولا قبل له بها وليست من شأنه • ذهب الى ذلك في كتابيه : « تاريخ اللغات السامية » و « ابن رشد والرشدية » • فقد ذكر في مقدمة الطبعة الثانية لهذا الاخير قوله:

« اننى لم أستطع أن أغير وجهة نظرى حيال اصول الفلسفة العربية على العموم وطابعها ، فترانى أصر على اعتقادى (!!) انه لم يسيطر على ايجاد هذه الفلسفة أية فرقة كبيرة من فرق العقائد ، وذلك أن العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية كما عول عليه العالم بأسره حوالى القرن الثامن ... ومن الحق البالغ أن يقال ، من

جهة أخرى ، ان الفلسفة العربية حين اتساعها على أساس نقلى انتهت في القرن الحادى عشر والقرن الثانى عشر على الخصوص الى ابداع حقيقى « . . . » ثم يعود فيقول « . . . » وحاصل القول أن الافق العقلى الذى مثله علماء العرب حتى أواخر القرن الثانى عشر أرفع من أفق العالم النصرانى ، بيد أنه لم يوفق للمرور فى المعاهد ما أقام علم الكلام حاجزا تتعذر مجاوزته من هذه الناحية ، فبقى الفيلسوف المسلم هاويا أو موظف بلاط ، ثم ألقى التعصب رعبا فى الملوك فتوارت الفلسفة وأبيدت المخطوطات بأمر ملكى . وذكر النصارى وحدهم أنه كان لدى الاسلام علماء ومفكرون « (١) .

ثم يقول « ارنست رينان فى موضع لاحق : « وليس العرق السامى هو ما ينبغى لنا أن نطالبه بدروس فى الفلسفة . ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق ، الذى استطاع أن يطبع على بدائمه الدينية أسمى سمات القوة ، أقل ما يكون من بواكير خاصة به فى حقل الفلسفة . ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب غير اقتداء بالفلسفة اليونانية (٢) .

ثم يقول فى موضع آخر وفى اشارة منه الى أن القرآن الكريم كان يقف حجر عثرة أمام حرية الفكر وأمام انطلاقة العقل ، يقول فى حديثه عن ابن رشد أنه بوفاته أى بوفاة ابن رشد « فقدت الفلسفة العربية فيه آخر ممثل لها وضمن انتصار القرآن على الحرية الفكرية لستة قرون على الأقل » (٣) .

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٠ — ١١ ترجمة عادل زعير — دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٥٧ القاهرة ، وراجع ايضا : ليون جوتييه فى كتابه : المنخل لدراسة الفلسفة الاسلامية تد . محمد يوسف موسى — دار الكتب الاهلية ط ١ سنة ١٩٤٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥ .

(٣) ص ٢٣ وراجع ص ٢٥ ايضا من نفس المرجع السابق .

وفي حديثه عن أهمية شروح ابن رشد يقول « ان هذه الشروح لا يمكن أن يكون لنا بها غير متعة تاريخية • وأن من الجهد الضائع أن نحاول استخراج نور منها لتفسير أرسطو ! ! وذلك كما لو أريد الاطلاع على راسين بمطالعتة في ترجمة تركية أو صينية ، وكما لو أريد تذوق روائع الأدب العبرى بالتوجه الى نيقولا الليرى أو الى كرنيليوس الايبى » (١) •

وفي كتابه تاريخ اللغات السامية يقول :

« ومن الخطأ وسوء الدلالة في الألفاظ على المعانى أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ « فلسفة عربية » مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات ، فكل ما فى الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية • ثم هى لم تزد الا فى النواحي النائية عن بلاد العرب مثل أسبانيا ومراكش وسمرقند وكان معظم أهلها من غير الساميين (٢) •

ويعترف رينان بأن المفسرين العرب قد اتخذوا من الفلسفة الأرسطية وسيلة « لانشاء فلسفة ملائ بالانصر الخاصة المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند اليونان » • وعن اعجابه بعلم الكلام قال « ان الحركة الفلسفية الحقيقية فى الاسلام ينبغى أن تلتبس فى مذاهب المتكلمين (٣) •

واذا كان لنا أن نعقب على ما ذهب اليه « أرست رينان » هنا لقلنا : ان آراءه السابقة لا تخلو من تشويش الخيال ولا تخلو أيضا

(١) المرجع السابق ص ٦٩ •

(٢) عن نهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١١ ط ٢ وراجع د • يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ١٤ — ١٥ ط ١ النهضة المصرية •

(٣) المرجع السابق ص ١٢ وراجع د • مذكور فى الفلسفة الاسلامية ط ٢ ص ١٤ — ١٩ •

من اضطراب في الفكر وتناقض واضح ، وأنها قد صدرت عن تعصب أعمى لا يقره عقل ولا يقبله منطق . كما أن هذه الأحكام قد صدرت في غيبة من قراءة الفلسفة الإسلامية قراءة متأنية محايدة . فمن خلال أقواله السابقة نراه ينكر القول بوجود فلسفة عربية بينما يؤكد القول بوجود فلسفة إسلامية . وهو يؤكد بوضوح عدم قدرة الجنس السامي على التفكير ، بينما يؤكد من ناحية أخرى أن العرب قد اتخذوا من الفلسفة الأرسطية وسيلة لنشر فلسفتهم الخاصة ، حيث أدخلوا عناصر جديدة خاصة بهم في شروحهم لأرسطو . ومع أن الغالبية الكبرى من الدارسين على أن ابن رشد قد نجح تماما في تقديم الفلسفة الأرسطية الى العصور الوسطى المسيحية في وضوح وجلال ، نراه هنا يهون ، الى حد الاستخفاف !! — بابن رشد وشروحه . . . مع أنه كتب كتابا عن ابن رشد والرشدية ، الذي استهان به وقلل من شأنه . فلماذا أضاع جهده ووقته في دراسة فيلسوف لا أهمية له . أما « نعمة » الجنس السامي فقد أشرنا الى ذلك من قبل وسوف نشير أيضا الى خطأ هذه النظرة فيما بعد . أما فيما يتعلق أيضا بما زعمه من أن القرآن يعوق النظر العقلي الحر ذاته وأنه كان عقبة أمام انطلاق المسلمين ، فأمر سوف نرد عليه خلال حديثنا عن « القرآن وحرية الفكر » فيما بعد .

وهذا الذي أشرنا اليه من نقد لرينان قد سبقنا اليه أحد المستشرقين الألمان . فقد ذهب « شميدرز » في رسالة له عن « المذاهب الفلسفية عند العرب » ذهب (كما أخبرنا بذلك « دوجا » في كتابه « تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين) الى أن مثل هذه الأحكام الصادرة عن المهوي ، والتي جحدت تراث المسلمين لا مبرر لها ، وقال « شميدرز » : « هذه أحكام تذهب في البت الى حد الشطط ، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو . وما أسوق الا شاهدا واحدا . فهل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا دليفا وأنه

لم يكن الا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشاعرة ليست ثمارا بديعة أنتجها الجنس العربى ؟ • وعندى (والكلام لشميلدرز) أن طريقة العالم « منك » فى التعريف بهذه الفلسفة أدنى الى السداد (١) •

ثم يورد « دوجا » رأى « مونك » على الوجه التالى :

يمكننا أن نقول فى الجملة ان الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائين صرفا ، بل هى توشك أن تكون قد تقلبت فى كل الأطوار التى مرت بها فى العالم المسيحى • ففيها مذهب أهل السنة الواقفين عند النصوص ، ومذهب الشك ، ومذهب التولد ، بل فيها مذاهب شبيهة بمقال اسينوزا ومذهب وحدة الوجود الحديث (٢) •

واذا كان رينان قد ذهب الى أن المسلمين قد اهتموا بأرسطو دون غيره لا عن اختيار حيث قال « ... فلما اطلع العرب على هذا الصنف من الدراسات وجدوا فى أرسطو المعلم الثبت ولكن من غير أن يختاروه وذلك كمدرسة ما فى القاهرة تدرس الهندسة والكيمياء فيها وفق مؤلفينا من غير أن تكون قد أديرت عن تفضيل لهؤلاء المؤلفين من الناحية النظرية (٣) •

يرد « منك » على هذا الافتراء بقوله « اختير أرسطو من بين الفلاسفة لأن منهجه التجريبي أدنى الى موافقة ميل العرب الوضعى من منهج أفلاطون المثلالى • ولأن أرسطو كان يعتبر سلاحا مجديا فى المنازعات المستمرة بين أهل المذاهب الكلامية » (٤) •

وفى دائرة المعارف البريطانية تحت كلمة « عرب » نجد ردا وتقنيدا على مزاعم « رينان » ومن ذهب مذهبه • فقد ورد فيها

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٤ •

(٢) المرجع السابق ص ١٤ •

(٣) ابن رشد والرشدية ص ١٠ •

(٤) ص ١٥ من تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ،

« انه ليس من صواب الرأى ما فعله رينان ولسن باضافتهما صفات خاصة الى الجنس السامى هى فى الواقع ناشئة عن عوامل خارجية فهى نتيجة البيئة التى عاشوا فيها والأحوال التى اكتتفتهم ، ولو أنهم عاشوا فى بيئة أخرى وفى أحوال مغايرة لكانت لهم صفات جديدة^(١) .

ولقد نبهنا الأستاذ « برييه » (برهيه) الى رأى هام وله خطورته حيث قال « كان فلاسفة العرب ممن اعتنقوا الاسلام ، وكانوا يكتبون آثارهم بالعربية . لكن جمهرتهم لم تكن من أصل سامى بل من أصل آرى . لذلك التمسوا موضوعات تفكيرهم فى الكتب اليونانية »^(٢) .

ورأى « برييه » هذا يحطم كل آراء رينان وعصابته القائلين بالفرق بين الأجناس . فاذا كانوا قد حكموا على الفلسفة الاسلامية بعقمها لأن الجنس السامى ليست له القدرة على التفلسف ، فما هو القول اذن فيما ذهب اليه برييه من أن معظم فلاسفة الاسلام كانوا من غير الجنس السامى ! بل كانوا من الجنس الآرى الذى ينتمى اليه اليونانيون . فكيف نقول ، وهم آريون ، بعدم قدرتهم على التفلسف . هل لأنهم دخلوا الاسلام ! ! ومن ثم أحبطت كل أعمالهم ! ! ! هل لأنهم نطقوا بالعربية وألفوا بها وهى لغة القرآن ! ! ! هل لأنهم عاشروا العرب فترة طويلة . . . ! ويرتبط بما سبق أن طبيعة الجزيرة العربية من حيث علاقتها بجيرانها وتبادل

(١) عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٢ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٢ - ٢٣ وراجع نفس الكتاب ص ٢٨ - ٣٠ . وقارن د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ١٠ وما بعدها ود . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٢٥ وما بعدها ج ١ ط ٤ دار المعارف سنة ١٩٦٦ وكذلك د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٩ - ٢٢ دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠ .

الزيارات وقدم الوفود الأجنبية بقصد التجارة ونشر الثقافات الأخرى ... كل ذلك من شأنه أن يؤدي الى اختلاط الجنس السامي بغيره من أجناس أخرى وقد حدث ذلك قبل الاسلام بقرون .

يقول « سيديو » : « واذا عدوت بنى قحطان وبنى اسماعيل وجدت بلاد العرب تشتمل في غابر الأزمان على بقية من العروق الفطرية تنفسي أخبارها طبقة كثيفة من الغموض . وكل ما يعلم أو يفترض هو أن قوم عاد جابوا غالبين بقيادة شدداد ولقمان بلاد العراق والهند قبل الميلاد بأكثر من ألفى سنة وأنهم ملكوا بابل سنة ٢٢١٨ واستولوا على مصر في ذلك الحين باسم الرعاة أو الهكسوس . ومما ظن أن هؤلاء ذهبوا الى الحبشة ليعمروها بعد أن طردهم بنو قحطان من اليمن مؤخرًا ، وأنهم تركوا آثارًا في أثناء مرورهم ببلاد العرب حيث لا يزال يشار الى مبان عادية تحاكي عمل الجبارين ، ويظهر أن العمالقة الذين يعدون من فصيلة الرعاة أو الهكسوس قد انتشروا في العصور الخالية في جميع أجزاء بلاد العرب ، وأنه كان منهم فراعنة كثيرون في مصر ولم يقيموا أبنية باقية مع ذلك » (١) .

معنى هذا انه يصعب علينا أن نجد جنسًا نقيًا محافظًا على سلالة . وما زواج بعض اليهوديات والمسيحيات بنفر من المسلمين الا دليل على ذلك . ثم لا ينبغي أن ننسى أن الاسلام تجاوز الجنس السامي بمراحل ، فكيف يقال ان الفلسفة الاسلامية لم تقل أكثر مما قلله اليونانيون لأن طبيعة الجنس السامي تعاند الفلسفة (لاحظ أن ابن سينا ينتمي الى الجنس الآري على سبيل المثال !) .

ان صفات الأمم ، كما يقول جبريل تارد تتغير تبعًا للتطور التاريخي . ويصبح التحليل الذي يستند الى الطبيعة الثابتة للأجناس

(١) ل . ا . سيديو : تاريخ العرب العاصم ص ٣١ ترجمة عادل زعير — عيسى البابي الحلبي ط ٢ سنة ١٩٦٩ م سنة ١٣٨٩ هـ .

عنوانا على جهلنا بحقائق الأشياء وكسلنا عن تحرى الأشياء الحقيقية ان علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العملية بطلان الدعوى العنصرية ، وامكان وجود جنس نقى ذى خصائص ثابتة عبر التاريخ . فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحدة الموروثات Genes فى التوائم التى خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج فى اختبارات الذكاء . فى حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك . بل ان الموروث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة . وهذه التعبيرات تتأثر فى الفرد الواحد بعوامل مختلفة (١) . أما « فكتور كوزان » فقد قال فى بيان موقفه من الفلسفة الاسلامية : « أيها السادة : المسيحية التى هى آخر ما ظهر على الأرض من الأديان هى أيضا أكملها . والمسيحية تمام كل دين سابق ، وغاية الثمرات التى تمخضت عنها الحركات الدينية فى العالم وبها ختمت . الدين المسيحى ناسخ لجميع الأديان

كذلك كان الدين المسيحى انسانيا واجتماعيا الى أقصى الغايات ومن أراد دليلا فلينظر ماذا أخرجت المسيحية وجماعة المسيحيين للناس : أخرجت الحرية الحديثة والحكومات النيابية . ثم لينظر من دون المسيحية ماذا أخرجت منذ عشرين قرنا سائر الأديان . ماذا أنتج الدين البرهمى والدين الاسلامى ، وسائر الأديان التى لا تزال قائمة فوق ظهر الأرض ؟ أنتج بعضها انحلالا موغلا وبعضها أثمر استبدادا ليس له مدى (٢) .

هذا هو رأى أحد الفلاسفة الفرنسيين والذى وافاه الأجل سنة ١٨٤٧ م . وإذا كان لنا أن نعقب على رأيه لقلنا : هل أحكامه هذه صادرة عنه كرجل فلسفة أم كرجل دين ؟ أما اذا كانت صادرة

(١) د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ١٢ — ١٣ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٨ — ٩ .

عنه باعتباره فيلسوفا فقد أساء الى نفسه قبل أن يسيء الى الفلسفة التي لا تعرف الأحكام الذاتية الشخصية والتي لا تقرر رأيا أو قولا باعتباره آخر الأقوال أو الآراء .

قد نستطيع من داخل سور الفلسفة أن نقول ان المسيحية نسخت الديانات السابقة عليها . ونستطيع أيضا أن نضيف مع « كوزان » أن الدين المسيحي انساني واجتماعي الى أقصى الغايات ، لكننا لا نستطيع أن نقول أن هذه ميزة ينفرد بها الدين المسيحي عن غيره من ديانات وبوجه خاص الاسلام . لأن كل دين انما جاء متعلقا بالانسان والمجتمع الذي يحيا فيه ومعه هذا الانسان . أي أن الدين ، وان كان يخص الانسان المتعين الا أنه أيضا خاص بالجماعة ككل . ومن شأنه أنه دعوة عالمية وليس دعوة محلية . ولنا أن نسأل هنا : ما هي النصوص الدينية لدى المسلمين التي تساعد على الفرقة والصراع ؟ وهل يستطيع « كوزان » أن يذكر لنا آية واحدة في القرآن تقلل من شأن الانسان وتخدش حيائه وتجرح كرامته وتحط من قدره ؟ هل يوجد كتاب وضع العلاقات الاجتماعية والقيم الانسانية في مقام رفيع مثلما فعل القرآن ؟ .

أما الزعم بأن الديانة المسيحية وحدها هي التي صنعت المجتمعات وصنعت الرجال ، فأمر لا نقبله هكذا على علاته . لقد كان للمسيحية بلا شك موقفها من الانسان ، حيث اهتمت بالناحية « الجوانية » قبل الناحية البرانية ... اهتمت بالمحبة والاخلاص والطهارة لأنها رأت أن « اليهودية » تهتم بالخارج فحسب . فلما جاء الاسلام جب اليهودية والمسيحية حيث جمع بين الاهتمام بالداخل والخارج في آن واحد . لقد صنعت المسيحية رجالا ما في ذلك شك ... لكن أن يقال ان الديانات الأخرى لم تصنع رجالا بل وأدت الى الانحلال والاستبداد فأمر عجيب . ذلك أن قضاء الدين الاسلامي على بعض العادات والتقاليد اللا انسانية والتي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي يشهد للاسلام بتحضره وبمحاولة انتشال الفرد من مرحلة الحيوانية

انى مرحلة الانسانية . لقد فشل الدين اليهودى والمسيحى فى السيطرة على العرب بينما نجح الدين الاسلامى فى ذلك كل النجاح ... ان اجتماع العرب ، ومن جاورهم فيما بعد ، تحت راية الاسلام لدليل قاطع على صحة هذا الدين وسلامة منطقته . لأن الاسلام أيضا لم يهدم كل ما سبقه من ديانات ، بل أقر بها ونسخها وسعى الى تقويمها . ثم ان النهضة التى طرأت على العالم العربى بعد الاسلام لا ترجع لامر آخر سوى الاسلام . ثم أين هى الحكومات الديمقراطية الآن من تلك التى شاهدناها فى فجر الاسلام . ومن ذا ينكر فضل الاسلام فى صنع رجال كانوا جبابرة فى جاهليتهم فأضحوا أتقى الناس وأروعهم وأعدلهم مثل عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وخالد بن الوليد وغيرهم .

وكيف يوصف العرب بـ « الجهل » مع أنه بمجرد أن أتيحت لهم الظروف بدأ حكامهم فى تكليف المترجمين بنقل التراث الأجنبى الى اللغة العربية حتى يقف المثقف العربى على آخر التطورات العلمية والدراسات الانسانية . لقد عرف « المسلمون » (ولا أقول العرب) « التفرغ العلمى » و « المنح العلمية » قبل معرفتنا لها فى العصر الحديث ، لأن الحكام المسلمين كانوا يجلبون العلماء ويغدقون عليهم المال والطعام لا لشيء الا لانتاجهم العلمى .

ويشهد التاريخ أن أعظم الأطباء والكيميائيين والفلكيين وغيرهم كانوا من المسلمين (يمكن الرجوع فى هذا الصدد الى بعض الكتب الهامة التى نبهت على دور العرب فى النهضة الأوروبية الحديثة مثل كتاب الأستاذ عباس محمود العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوروبية — دار المعارف ، د . عبد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى — دار الآداب — بيروت) .

ان أى منصف لا يمكن أن يفسر الفتوحات الاسلامية العظيمة والانتصارات التى تمت على يد المسلمين تجاه أقوى الدول ، وانضباط المجتمع الاسلامى الا لأن الاسلام — كدين — قد صنع ذلك كله .

ان الاسلام دين ودولة ، علم وعمل ، ايمان وفعل ، أخذ وعطاء ،
تسامح في غير تقريط وقوة في غير ضعف •

لقد ظهر التفكير الفلسفى فى الاسلام مقترنا بالاسلام
نفسه فى المقام الأول • ذلك لأن القرآن جاء بمادة فلسفية ضخمة
منها ما هو خاص بالانسان وبالعلاقة بنفسه وبأسرته وبمجتمعه ،
ومنها ما هو خاص بعلاقة الجوار ، ومنها ما هو خاص بحالات الحرب
والسلام ، ومنها ما يتعلق بالعالم ككل ، مع حث على النظر فى
موجوداته لادراك خالقها وبارئها ، ومنها ما هو خاص بالالوهية نفسها ،
وعلاقة الله بالعالم ... الخ أى أن الاسلام جاء بوجهة نظر
كبرى متسقة ومنسجمة فيما يتعلق بالله والانسان والعالم ومن
شأن هذه النظرة القرآنية أن تحرك العقل الانسانى لـ « تعقل »
هذه الحلول التى قدمها الدين الجديد •

أما بعد :

فقد انتهينا من عرض آراء بعض المستشرقين فى حكمهم على
العرب وفلسفتهم الاسلامية وقد لاحظنا ما يلى :

- ١ — الزعم بأن الجنس السامى ليست له القدرة على التفلسف •
- ٢ — ان ما لدى المسلمين من فلسفة ليس الا الفلسفة اليونانية وقد
دونت أو لخصت وشرحت بالعربية •
- ٣ — هناك من ذهب الى القول بوجود فلسفة اسلامية على
الحقيقة ممثلة بوجه خاص فى علم الكلام وبعض الاتجاهات الصوفية •
- ٤ — انتهى بعضهم الى القول بأن كتاب المسلمين المقدس قد حد
من حرية النظر العقلى ومن ثم جعل (هذا البعض) القرآن مسئولا عن
تأخر المسلمين من هذه الناحية •

- ٥ — انتهى بعضهم الى أن الطبيعة العربية طبيعة عدوانية مدمرة
مخرية •

(م ٦ — الفلسفة الاسلامية)

٦ — هناك من التمس بعض المبررات التي حالت بين العرب وبين الفلسفة كقسوة الطبيعة وعلاقة ذلك بالظروف الاجتماعية •

٧ — هناك اجماع من هؤلاء المستشرقين على أن أحكامهم هذه قد صدرت في الوقت الذي لم يقفوا فيه على كل ما ألفه المسلمون •

بمعنى أن المستشرقين جميعا قرروا أن الفلسفة الاسلامية لم تدرس بعد دراسة كافية ، حيث لم ير النور منها الا القليل •

هذه خلاصة آراء المستشرقين ، وقد حاولنا أن نرد ردا موضوعيا على ما أثاروه من مزاعم كتلك المتعلقة بالجنس والقرآن الكريم وعقم الفلسفة الاسلامية • وقد أشرنا الى أن المستشرقين يحطمون أنفسهم بأنفسهم • فبينما نجد منهم من يضع الجنس السامي في حساباته في الحكم على الفلسفة الاسلامية ، نرى البعض الآخر يقلل من هذه الناحية طارحا اياها جانبا لأنها مزاعم لم يقيم عليها دليل •

وعندى أن من أمتع الدراسات العلمية التي أجريت على مسألة الجنس هذه ما قام به الاستاذ Otto klineberg أستاذ علم النفس بجامعة كولومبيا في كتابه Race and psychology

« الجنس وعلم النفس » الذي نشرته منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم الثقافية (اليونسكو سنة ١٩٥١ م) في هذا الكتاب قام المؤلف بإجراء اختبارات في الولايات المتحدة الامريكية على الهنود والزنوج الأمريكيين من جهة والبيض الأمريكيين من جهة أخرى وأخذ عينات متباينة في أعمارها أحيانا ومتشابهة أحيانا أخرى • كذلك أخذ عينات متشابهة في الأوضاع الاقتصادية والثقافية أحيانا ومختلفة أحيانا أخرى • وقام بإجراء اختبارات خاصة بذكاء الاطفال في مراحل أعمارهم • وكان أن انتهى هذا الباحث الى القول : « ان اختلاف البيئة التعليمية والاجتماعية للأفراد يؤدي الى اختلافهم في القدرات اللفظية ، وهذه بدورها تؤثر في إنتاجهم وفي اختبارات الذكاء » (ص ١٨) •

وفي موضع آخر ذكر أنه وجد « كلما تقاربت — شيئاً مشيئاً — ظروف البيئة التي تكتنف الأفراد من أجناس عنصريه مختلفه تقاربت كذلك درجاتهم في نتائج الاختبارات النفسية حتى توشك الفروق في الدرجات أن تختفى تماماً . وليس في كل هذه التجارب على الإطلاق ما يشير الى أن هناك عاملاً عنصرياً يحدد نتائج هذه التجارب ، بل ان العكس هو الصحيح . فالأدلة تتراكم ضد أى تفسير يعزو نتائج الفروق بين الأجناس العنصرية الى فروق فطرية وراثية في القدرة العقلية بين الأجناس العنصرية » (ص ٣٧) . وقد عبر الفيلسوف والاقتصادي الانجليزي « جون ستيوارت ميل » عن هذا المعنى بقوله « هناك طرق كثيرة مبتذلة تحاول أن تهرب من الاعتراف بأثر هذه المحاولات ابتذالاً هو أن نرد التفاوت الشاسع في سلوك الأفراد وخلقهم الى اختلافات طبيعية فطرية بينهم » (ص ٧٧) .

وقد اختتم هذا الباحث كتابه بقوله « ... ويتضح من استعراض التجارب والآراء السابقة أن الفروق في نتائج الاختبارات السيكولوجية سواء في ذلك اختبارات الذكاء أو القدرات الخاصة أو اختبارات الشخصية لا ترجع بحال من الأحوال الى اختلاف الأجناس العنصرية في حد ذاته ، وانما ترجع الى اختلاف ظروف البيئة التي تكتنف كل جنس من هذه الأجناس . فكلما تقاربت ظروف البيئة بين الأجناس العنصرية المختلفة تقاربت نتائجها في الاختبارات السيكولوجية^(١) . هذا فيما يتعلق بنظرية الجنس .

أما فيما يتعلق بما ذهب اليه نفر من المستشرقين الى القول بعقم الفلسفة الاسلامية وأنها لم تضيف شيئاً جديداً ... الخ فقد ذكرنا في غير موضع بطلان هذا الرأي وأشرنا الى أنه في الوقت الذي يذهب فيه البعض الى هذا القول نجد فريقاً آخر من المستشرقين أنفسهم قال بوجود فلسفة

(١) راجع أوتو كلينبرج : البحوث السيكولوجية في الفروق العنصرية ص ٨٠ وبعض الموضع الأخرى ترجمة د . رشدي فام واحمد المهدي — مكتبة الانطولوجية المصرية — بدون تاريخ .

إسلامية على الحقيقة • وأن هذه الفلسفة لم تتابع أرسطو أو غيره متابعة عمياء • بل انها قامت بنقد الفلسفة اليونانية وانتخاب الآراء التي راققت لروح الإسلام تاركة البعض الآخر • ثم ان من الفلاسفة الاسلاميين من حاول أن يصلح بعض أخطاء أرسطو وغيره من حكماء اليونان • هذا الى جانب أن هؤلاء المستشرقين قالوا ان الفلسفة الإسلامية الحققة توجد في علم الكلام • اذ أنه يعد المجال الذي أبدع فيه العقل الاسلامي • ونضيف نحن الى هذا الميدان ميدان التصوف أيضا • معنى هذا أنه ليس كل المستشرقين متفقين على التقليل والتهوين من شأن الفلسفة الإسلامية • وهذا في حد ذاته يعد دليلا على أصالتها وابتكارها •

يقول « هورتن » في محاولة منه لبيان أهمية الفلسفة الإسلامية : « ولتقدير ما للفلسفة الإسلامية من الشأن ، يجب البدء ببيان ما في مذهب أرسطو من النقص • ولا نظير أرسطو في ضبط المعاني الجزئية • لكنه لم يفلح في تقدير نسق شامل للعالم كله معتبرا في ثنيا صورة ذهنية واحدة • فهو لم يرد جملة العالم الى مبدأ واحد ، وانما هي اثنيينية تتقابل فيها الهوى القديمة والله » •

وفي هذا المذهب الارسطو طاليسى عناصر علمية محضة ، لكن النزوع القوي الى الاعتماد على ما في الوجود الخارجى وحده يشوبها ويعطلها • أنى جاءت الصورة اذا كان الله عقلا صرفا ليس له ارادة ، وهو يحى العالم باعتباره معشوقا لا أنه العلة الفاعلة ، ثم هو يجهل الجزئيات ؟ ذلك مذهب في الالوهية ليس بفلسفى •

ثم جاءت الفلسفة الإسلامية مستمدة من المذهب الأفلاطونى الجديد ، فجاءت معها فكرة قوية هى فكرة الامكان التى تحيط بجملة الوجودات وتجمعها في وحدة ، فكانت هذه الفكرة نورا أضاء سائر الوجودات الجزئية وأظهرها في أسمى مظاهرها • كل شىء في هذا العالم يحتوى على ذات ووجود ، وهما أمران ممتازان في جوهرهما ، وليس هذان الامران متلازمين تلازما ضروريا ، فالذى يهب الوجود للاشياء ابتداء ويحفظه عليها في البقاء لابد أن يكون موجودا واجب الوجود • فالعالم

سيد من الوجود ، يفيض من معين لا ينضب ويعمر كل ما عدا الله •
هذا الرأي يتخلل تاريخ الفلسفة الإسلامية الى عهدنا الحاضر ولا يزال
يتجدد طرحه وإبرازه في الصورة الواضحة • وابن رشد وحده هو الذي
لم يفهمه حق الفهم ... الخ»^(١)

بقى الحديث عن ما طرحه المستشرقون حينما زعموا أن القرآن
حد من انطلاق العقل الانساني ، وأنه استعبد عقول المسلمين ووضع
حجرا على النظر العقلي الحر وهذا هو ما سنتحدث عنه في الفقرة
التالية •

القرآن والنظر العقلي (تحصين العقل) :

ان أى حكم من الأحكام لا يمكن أن يكون قويا الا اذا كان مستندا
في المقام الأول الى طبيعة المحكوم عليه • لهذا لا ينبغي لنا ، فيما يتعلق
بموقف القرآن من الحرية الفكرية والنظر العقلي ، أن نترك العنان لبعض
الميلول والأهواء لكي تدلى برأيها في هذا الصدد دون علم وهدى ونص من
القرآن ذاته (المحكوم عليه) • ولهذا سوف نسعى الآن الى دحض الآراء
التي أساءت فهم القرآن وعلاقته بالحرية الفكرية من واقع النصوص
القرآنية وحدها • ومن هذه الجهة سوف نلاحظ — بموضوعية — أن
القرآن ككتاب مقدس ، يعد من أهم الكتب التي راعت الكرامة الانسانية
والتي حافظت على الحرية الفكرية • ويكفى أن نشير الى أن القرآن
طلب من الانسان أن يجعل عقله دائما الحكم في كل ما يعرض له من
مسائل^(٢) •

(١) ص ٢٤ من تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .

(٢) ينبغي أن نشير الى بعض الدراسات الجادة والممتازة في هذا
الصدد والتي منها كتاب مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية . ترجمة د. عبدالصبور
شاهين ، دار الفكر — بيروت ، وكتاب الامام محمد أبو زهرة : المعجزة
الكبرى القرآن — دار الفكر العربي — القاهرة .

وفي هذا الصدد أوضح القرآن ما يلي :

- ١ — أن الله لن يحاسب أحدا الا بعد تبليغه سبحانه الرسالة •
 - ٢ — محاربة القرآن للتقليد الأعمى لأنه يطيح بالعقل •
 - ٣ — أن القرآن يوجه خطابه دائما لقوم يعقلون ويفقهون • الخ
 - ٤ — محاربة الهوى والبعد عن الميول الذاتية في النظر والحكم على المسائل •
 - ٥ — وضع القرآن شروطا معينة لتحديد المسئولية كالعلم والقدرة والارادة وحريتها واستقلالها ••• الخ
- على ضوء ذلك ينبغي أن نعالج مشكلة القرآن والنظر العقلي أو الحرية الفكرية (ان كان ثمة مشكلة حقيقية) •

ونبدأ ذلك بالحديث عن أهمية العلم والحكمة من وجهة نظر القرآن: هنا سوف نجد أن القرآن قد عظم الحكمة ، وهي العلم الحق أو الصادق أو ان شئت « تعقل » الأمور • ولهذا ربطها الله بالخير الكثير أحيانا وربطها ربطا وثيقا بالكتب المقدسة أحيانا أخرى (والمعنى واحد) • فمن الجهة الاولى نجد قول الحق تعالى « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا أولوا الالبات » (البقرة ٢٦٩) • ومن جهة أخرى قال سبحانه في سورة آل عمران (آية ٤٨) « ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل » • ثم أنه جعل من فضل الله على الناس تعليمه سبحانه اياهم « الحكمة » عن طريق الرسل • وكأنه يريد القول أن « الحكيم » أفضل الناس قاطبة بعد الأنبياء « لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين » (آل عمران ١٤٦) •

ولهذا نجد أن القرآن قد رفع من شأن العلم والعلماء • فهناك آيات كثيرة منها « وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات والنور ولا

الظل ولا الحرور » (فاطر ١٩) وكذلك « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (الزمر ٩) ونجد أيضا « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (المجادلة ٥٨) ويقول سبحانه « انما يخشى الله من عباده العلماء » (فاطر ٣٥) وكذلك « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العاقلون » (العنكبوت ٢٩) .

وقد جعل الله الدعوة الى القرآن قائمة عن طريق الحكمة والكلمة الطيبة ، لا عن طريق الظن أو الهوى أو غيرها من وسائل . حيث قال سبحانه « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي أحسن ، ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » (النحل آية ١٢٥) . ويقول سبحانه في سورة (الزخرف آية ٦٣) « ولما جاء عيسى بالبينات قال قد جئتكم بالحكمة ٠٠٠ » . والقرآن يرى أنه بالحكمة يكون فصل الخطاب ، لأنها تعني الدليل القاطع على صدق القائل « ولقد جاءهم من الأنبياء ما فيه مزدجر حكمة بالغة فما تغن النذر » (القمر آية ٥٤) . وقال أيضا « وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » (ص آية ٢٠) .

والقرآن بحديثه عن الحكمة نهى عن الظن والهوى في الحكم على الامور أو في النظر اليها لأن من شأن هذه الميول والآراء الظنية أن تباعد بين المرء من جهة وبين الحق والحقيقة من جهة أخرى . ولهذا قال سبحانه « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم » (الحجرات ١٢) . ويقول أيضا « وما يتبع أكثرهم الا ظنا ، ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون » (يونس آية ٣٦) . ويقول أيضا « وان تطع أكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ، ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون » (الأنعام آية ١١٦) . ونجد كذلك أن القاء الاحكام هكذا بطريقة عشوائية يرجع في المقام الاول الى الظن « ما لهم به من علم الا اتباع الظن » (النساء ٥٧) .

أما عن تحذير القرآن من اتباع الهوى ومحاربته لذلك وحثه المؤمنين على البعد عن أهوائهم ٠٠٠ وربطه بين الأهواء والبعد عن الحقيقة ٠٠٠

فقد وردت آيات كثيرة تشير الى ذلك منها قوله سبحانه « فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا » (النساء ١٣٥) • ومنها « ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله » (القصص آية ٥٠) • وكذلك نجد « بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم » (الروم ٢٩) • وجاء أيضا « يا داوود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (ص ٢٦) • ويقول سبحانه « ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولى ولا نصير » (البقرة ١٢٠) •

بل لقد ربط القرآن بين الظلم وبين اتباع الهوى من حيث أن « الهوى » يعمى القلب عن الحقيقة فيظلم المرء نفسه كما يظلم غيره « ولئن اتبعت أهواءهم من بعد أن جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين » (البقرة ١٤٥ وراجع الرعد ٣٧) • وقال سبحانه « بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم » (الروم ٢٩) •

ليس هذا فقط ، بل لقد ربط القرآن اتباع الهوى بالشرك بالله لأن المرء يقدر هواه ويعبده دون غيره « أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضل الله على علم » (الجاثية ٢٣) •

ولا يقل عن اتباع الهوى سوء تقليد السابقين والمعاصرين تقليدا أعمى بما فى ذلك أقرب الناس الى المرء وأقصد الآباء • لأن التقليد يقضى على النظر العقلى ومن ثم التطور والتقدم وتجاوز الاخطاء • ولهذا حارب القرآن الكريم التقليد الأعمى كما حارب الهوى •

وهنا نجد آيات كثيرة منها « ... قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون » (البقرة ١٧٠) بمعنى أنه قد يصح أن يتابع المرء أبويه اذا كانا على علم وهدى ، وبشرط أن تكون هذه المتابعة متابعة نابعة من العقل • أما لو كانا على غير علم وهدى فلا ينبغي بحال أن يتابعهما المرء • ونطالع كذلك « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وأخوانكم أولياء » (التوبة ٢٣) وقال سبحانه « ... أو لو جئتمكم بأهدى مما عليه آباؤكم » (الزخرف ٢٤) و « قالوا

حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » (المائدة ١٠٤) • ويقول سبحانه « وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا » (الاعراف ٢٨) • وكذلك « قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين » (الانبياء ٥٣) وورد أيضا « قالوا وجدنا آباءنا كذلك يفعلون » (الشعراء ٧٥) • و « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون » (الزخرف ٢٢) • ونقرأ أيضا « ما هذا الا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم » (سبأ ٤٣) و « أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا » !! • •

القرآن اذن نبه وانتبه الى الدوافع التى تكمن خلف الأخطاء التى تحدث للباحث أو المفكر (وحتى الانسان العادى) • وقد حدد هذه الاخطاء فى اتباع الهوى والاعتماد على الظن ثم التقليد الأعمى •

لكن القرآن لم يقف هذا الموقف السلبي من تطعيم الباحث أو المفكر أو تحصينه ضد الخطأ والزلل فقط ، بل انه حثه على النظر والفكر والتأمل وطلب البرهان • أما عن هذا الاخير ، أى أن يطلب المرء من مجادله اثبات أقواله بالعلم لا بالظن ، وبالأدلة البرهانية لا الأدلة الجدلية ، وبالمقدمات الصادقة لا المشهورات أو المظنونيات ، فنجد قوله سبحانه « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا » (الأنعام ١٤٨) وكذلك « فقلنا هاتوا برهانكم فاعلموا أن الحق لله » (القصص ٧٥) وكذلك ذكر سبحانه « فلتقمن عليهم بعلم وما كنا غائبين » (الاعراف ٧) • ولهذا نبه الرسول أنه لا علم له الا ما علمه ربه ، من حيث أنه يؤمن لا بعجز العقل ، وان كان هذا واردا ، ولكنه عليه السلام كان يؤمن بأن للعقل الانسانى حدودا لا ينبغى له أن يتخطاها أو يتجاوزها ، هذا من جهة • ومن جهة أخرى ، رأى أنه لا مجال لمقارنة العلم الانسانى بالعلم الالهى لأن الأول لا يمثل قطرة فى بحر علم الله • أضف الى ذلك أن الانسان لا يعلم الغيب • ولقد كان الرسول حريصا على تأكيد أن المستقبل (مستقبل الاحداث) بيد الله وحده ، وأنه يقول ما يعلم ، وما لا يعلمه فلا يذكر عنه شيئا • لأنه ان أفتى بأمور غيبية فان هذه الفتوى لن تكون قطعية أو برهانية أو نابعة عن علم وحكمة ، بل سوف تكون قائمة على

الظن الذي حاربه من قبل القرآن « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء » (الأعراف ١٨٨) وكذلك ورد في القرآن « ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب » (البقرة ٨٠) وكذلك آية (١٦٩) •

أما من جهة حث القرآن على النظر فى هذا الكون والتأمل فيه واعمال العقل والتدرج من المحسوس الى المعقول والايمان من ثم من خلال هذا الطريق الصاعد ، فأمر أكده القرآن فى غير موضع من نصوصه • فقد قال الله تعالى « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والارض » (الاعراف ١٨٥) وكذلك « فلينظر الانسان مم خلق » (الطارق ٥) وكذلك قوله سبحانه « أفلم يسيروا فى الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم » (يوسف ١٠٩) ويقول جل شأنه « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » (الغاشية ١٧) وقوله « وانظر الى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما » (البقرة ٢٠٩) وورد أيضا « فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها ولقد أرسلنا فيهم منذرين • فانظر كيف كانت عاقبة المنذرين » (الصافات ٧٣) • وكذلك « قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كانت عاقبة المكذبين » (الانعام ١١) وورد أيضا « انظروا الى ثمره اذا أثمر وينعه » (الانعام ٩٩) وقال جل شأنه « قل انظروا ماذا فى السموات والارض » (يونس ١٠١) وأخيرا « قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق » (العنكبوت ٢٠) •

على أن القرآن يوجه خطابه هذا الى قوم يعقلون ويفقهون ويتذكرون ولاولى الالباب ولاولى النهى ••• لا الى من يتبعون أهواءهم وميولهم أو الى من يضحون بالعقل جانبا • ولهذا عجب القرآن من أولئك الذين لهم عيون لا يبصرون بها وآذان لا يسمعون بها وقلوب لا يفقهون بها « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها • أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (الاعراف ١٧٩) •

وقد ذكر الحق قبل ذلك في نفس سورة الاعراف (آية ٩٨) « تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون » (انظر الى عظمة الاسلوب البلاغى في القرآن : رجل ينظر اليك بعينه ولا يراك !!) •

والقرآن الكريم بدعوته العقل الانسانى الى النظر والتأمل انما يفتح الباب بذلك أمام حرية الرأى والفكر وحتى العقيدة • كيف لا وقد نص على أنه « لا اكراه فى الدين » • فليس صحيحا ما ذهب اليه نفر من المستشرقين ، كما ذكرنا ، من أنه وضع حجراً على حرية الرأى والنظر أو أن به نزعة جبرية صارمة • ان القرآن ترك المرء ونفسه بعد أن حدد له معالم الطريق وبين له الغث من الثمين والصالح من الطالح والصواب من الخطأ ... لأن هذه ، فى عرف القرآن ، شروط رئيسية للمساءلة فى الآخرة • هنا نجد آيات كثيرة كلها تشير الى الكسب والاختيار • قال تعالى « فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها » (يونس ١٠٨) وكذلك قال بعبارات واضحة لا لبس فيها « وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم » (هود ١٠١) ويقول « فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » (الاسراء ١٥) ونقرأ فى سورة الكهف آية ٢٩ « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » لأن الله لم يطلب من الانسان أمراً مستحيلاً خارجاً عن قدرته « ولا نكلف نفساً الا وسعها » (المؤمنون ٦٢) ولهذا « من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له فى الآخرة من نصيب » (الشورى ٢٠) • ان الله لم يختار للمرء هذا أو ذاك ، بل جعل فيه القدرة على عمل الأمرين المتناقضين : الخير والشر ، الصدق والكذب ، الاخلاص والنفاق ، الايمان والكفر « وهديناهم للنجدين » (البلد ١٠) و « نفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها • قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها » (الشمس ٧-١٠) ويقول سبحانه فى سورة (الجاثية آية ١٥) « من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها » وفى سورة (النجم آية ٣١) : « وأن ليس للانسان

الا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الاوفى » وقال « كل نفس بما كسبت رهينة » (المدثر ٣٨) •

معنى ذلك أن القرآن قد أفسح المجال للإنسان ، باعتباره كائناً عاقلاً متميزاً عن الكائنات الحية الحساسة الأخرى ، لكى ينظر فى هذا العالم ... ينظر فى علله ومعلولاته ، فى ليله ونهاره ، فى نوره وظلمته ، فى حركته وسكونه لكى يهتدى بعقله الى الحكمة فى ذلك ومن ذلك ... لكى يهتدى الى الحكيم الاعلى الذى دبر هذا الكون • وما اختلاف الناس فيما بينهم من جهة اعتقاداتهم ورغباتهم وميولهم الا دليل قاطع على وجود الحرية الانسانية من جهة وأن كل انسان له القدرة على أن يختار ويقرر بملء عقله ما يشاء لأن كل عمل ابن آدم له •

وبعد ذلك كله نطالع من يتهم القرآن بأنه لم يشجع العلم والعلماء ولم يرفع من شأنهم ، وأنه كان عقبة فى سبيل النظر العقلى وغير ذلك مما أتينا على ذكره • ونعتقد أن النصوص التى أشرنا الى بعض منها كقيلة بافحام أفئدة هؤلاء المستشرقين الطغام « ان الحضارة الاسلامية اiban مجدها وعظمتها لم تعترض سبيل العلم ، بل أيدته وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل جدت فى طلبها واتسع صدرها لشتى الآراء ومتباين المذاهب • وما كان الاسلام ، وهو الذى يدعو الى التأمل والتدبر ويوجه النظر الى ما فى السموات والارض من آيات وعبر ليحرم البحث أو يضيق على الحرية الفكرية • وريتان الذى أخذ عليه — خطأ — أنه حارب العلم والفلسفة ، هو نفسه الذى قرر فى مقام آخر أن تسامح المسلمين لا نظير له ، وأن معاملة العرب الفاتحين للبلاد التى فتحوها لا مثيل لها فى التاريخ • فهناك يهود ونصارى اعتنقوا الاسلام ، وآخرون احتفظوا بأديانهم وعقائدهم ، ومع ذلك كانوا ذوى حظوة ومنزلة ممتازة لدى الخلفاء والأمراء • والزواج المختلط كثير الوقوع بين مسلمين ويهوديات أو بين مسلمين ونصرانيات على الرغم من اختلاف الدين (١) •

(١) د. د. محكور : فى الفلسفة الاسلامية ص ١٧ ج ١ — دار المعارف ط ٢ .

ان القرآن على حد تعبير أستاذنا الدكتور النشار لم يكن لدى أصحابه كتاب مواظ أخلاقية فقط أو تاريخاً أنزل للعبرة عن قرون ماضية، وإنما هو كتاب « ميتافيزيقى وإنسانى وأخلاقى وعملى وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله • فهو كتاب الكون منذ نشأته الى فنائه » (١) •

اسلامية أم عربية :

حاول بعض المستشرقين وغير المستشرقين أن يثيروا مشكلة ليس لها شأن يذكر ، وما كان ينبغي أن تكون موضع تساؤل أو دراسة وأقصد بذلك : هل نسمى ما لدى المسلمين من حكمة : فلسفة عربية أم فلسفة اسلامية • وكل فريق يؤيد وجهة نظره بأدلة يرى أنها تسعفه في هذا الصدد • ونحن نميل الى القول « فلسفة اسلامية » لأسباب هامة • ذلك أنى أتصور هؤلاء الذين يقولون « فلسفة عربية » يفترضون تعارضاً بين أن يكون المرء عربياً ومسلماً في آن واحد • وهذا خطأ كبير • لقد ذهب أنصار القائلين « فلسفة عربية » الى القول بأنها ينبغي أن تسمى بهذه التسمية لأنها مدونة باللغة العربية ، ولأنها أيضاً مدونة للجنس العربى بوجودها • وهذه حجج واهية وبعيدة كل البعد عن الصواب •

أما من حيث أنها مدونة باللغة العربية فليس هذا سبباً قوياً فضلاً عن أنه خاطىء • لأن تدوين الشيء بلغة ما لا يعنى انتماءه الى الجنس أو الشعب الناطق بهذه اللغة • فمن يكتب رسالة جامعية عن الاسلام في جامعة أوربية لا ينبغي أن نقول لهذا السبب أن هذه الرسالة عربية أو تنتمى الى الغرب ، اذ لا يوجد بينها وبين من كتبت بلغتهم صلة تذكر ، فقد لا ترد فيها كلمة واحدة تمس البلد الذى كتبت فيه • فتدوين الشيء بلغة ما ليس مبرراً لاطلاق صفات الناطقين بهذه اللغة على شيء أو انتماء الشيء ذاته اليهم •

(١) راجع د • على سامى النشار — نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج١ ص ٣ ط ٤ — دار المعارف بمصر •

أما الزعم بأنها « عربية » لأنها مدينة للجنس العربى وحده ، فهذا قول أيضا ليس صحيحا . لأن هذه الحكمة التى وجدت لدى المسلمين تعد محصلة لجهود عربيه وعير عربية ، جهود اسلامية وعير اسلاميه . لأن الاسلام ، كما نعلم ، قد امتد الى بلاد كثيرة ، وكانت بهذه البلدان ثقافات متعددة . فلما دخل أهل هذه البلاد الاسلام لاشك أنه حدث تزاوج واتحاد ومزج كان من نتيجته هذه الفلسفة . فكيف بعد ذلك نقول أنها عربية لأن الجنس العربى وحده قد صنعها .

أضف الى ذلك أن العرب كانوا موجودين قبل الاسلام دون أن تكون لديهم فلسفة . فلما جاء الاسلام وانخرطوا فى قراعتهم ومقارنتهم بغيره من ثقافات وديانات بدأوا فى التأليف عن ما قرأوه وما تمثلوه . وكان من نتيجة ذلك وجود فلسفة لديهم . هنا لا ينبغى أن نقول انها فلسفة عربية ، لأن العربى لم يعد عربيا فحسب ، بل انه اكتسب صفة جديدة وهى أنه أضفى عربيا مسلما . فاذا لم يكن لدى هذا العربى قبل الاسلام فلسفة ثم وجدت لديه هذه الفلسفة ، لكان معنى هذا أن هذه الفلسفة قامت لدى هؤلاء العرب لا باعتبارهم عربا فى المقام الأول بل باعتبارهم مسلمين قبل كل شئ .

ثم انه لا ينبغى أن يغيب عن ذهننا أن مؤرخى الاسلام وحكمائهم (أمثال الكندى والتبرستى والقفطى وابن خلدون والبيهقى وغيرهم) كانوا دائما يستخدمون عبارة « حكماء الاسلام - وفلاسفة الاسلام » . ولهذا فمن الأفضل كما ذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق أن نطلق على هذه الفلسفة : فلسفة اسلامية لان أصحابها — والغالبية الكبرى منهم مسلمين لا عرب — أطلقوا هذه التسمية على ما لديهم من فلسفة وارتنسوها لأنفسهم .

والى جانب ذلك فلو أننا قلنا « فلسفة عربية » فان ذلك قد يتضمن أن نبعد عن هذه الفلسفة العربية كل الكتابات التى صدرت فى مجال الفلسفة الاسلامية عن مؤلفين غير عرب . وهذا أمر غير مقبول . فنحن نعلم أن ثمة مؤلفات عديدة كتبها نفر من غير العرب وكلها نعالج شتى

المجالات التي خاضها العرب والمسلمون وتمس القضايا الإسلامية ويمسها الإسلام ذاته مسا مباشرا • فكيف نقول آنذاك بفلسفة عربية ونطرح هذه المؤلفات جانبا !!؟ ••

ليس هذا فحسب بل ان هناك من المؤلفين من كتب فلسفته (الإسلامية) بغير اللغة العربية • فكيف نقول انها عربية !! أضف الى ذلك ، من جهة ثالثة أن بعض الحكماء الاسلاميين قد كتب باللغة العربية أحيانا وبلغته الأصلية أحيانا أخرى فما هو الحكم بشأن فلسفته : هل نطلق على فلسفته مرة « فلسفة عربية » لأنه كتب باللغة العربية ، ثم نطلق على ما كتبه بغير اللغة العربية فلسفة اسلامية !! أم نطلق عليها من جهة ثالثة مثلا فلسفة تركية اذا كانت مدونة باللغة التركية ؟ •

غير أن هناك من الباحثين من توسع في استخدام كلمة « عربى » و « عرب » بحيث جعلها شاملة لكل انسان امتدت الى أرضه الفتوحات الاسلامية وفي هذا تجاوز في استخدام اللفظ لا مبرر له ويؤدى الى كثير من الخلط والتشويش • لكنه من ناحية ثانية يمكن أن يبيح لنا أن نطلق فلسفة عربية على ما لدى المسلمين ما دام لفظ « عربى » يشمل كل البلاد التي فتحها المسلمون يقول « نلينو » في كتابه « علم الفلك وتاريخه عند العرب » ••• « قلت في الدرس الماضى أن محاضراتى ستدور على تاريخ علم الهيئة عند العرب في القرون الوسطى ، أى لغاية سنة تسعمائة للهجرة النبوية تقريبا ، فينبغى الآن تعريف من يطلق عليه لفظ « العرب » •

كلما يكون الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الاسلام ، لا شك أن كلمة « العرب » مستعملة بمعناها الحقيقي الطبيعى المشير الى الامة القاطنة في شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب • ولكن اذا كان الكلام عن الصور التالية للقرن الاول من الهجرة اتخذنا ذلك اللفظ بمعنى اصطلاحى ، واطلقناه على جميع الامم والشعوب الساكنين في الممالك الاسلامية ، المستخدمين اللغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية • فتدخل في تسمية (العرب) الفرس والهند والترك والبسوريون والمصريون والبربر والانديسيون وهلم جرا ، المتشاركون في لغة كتب العلم وفي كونهم تبعة

الدول الاسلامية • ولو لم نطلق عليهم لفظ (العرب) كدنا ما نقدر نتحدث عن علم الهيئة عند العرب لقلّة البارعين فيه من أولاد قحطان وعدنان^(١) والسؤال الآن لماذا لا نطلق لفظ « اسلامى » بدلا من لفظ عربى على أهل البلاد التى امتد اليها الاسلام !! أليس ذلك أفضل بكثير من لفظ « عربى » !! •

أما من ذهب الى القول أنها ينبغى أن تسمى عربية لان الاسلام ليس فلسفة وانما هو دين ••• نقول ان هذا الرأى أشبه بمن يقدم السم فى كوب لبن محلى بالعسل الابيض، لانه يفترض أن الاسلام دين وحسب • وليس هذا صحيحا لان الاسلام دين ودنيا ، علم وعمل ، انه يتضمن نظرة سُمولية للحياة للدنيا وهو لهذا دين وحضارة • ومن يقرأ الفلسفة الموجودة لدى المسلمين سوف يشاهد آثار الاسلام بوضوح على ماكتبه هؤلاء المسلمون رغم جنوح بعضهم الى الطرف الآخر البعيد عن الاسلام • ويرتبط بما سبق أن هؤلاء المنادين بعربية الفلسفة الاسلامية يثيرون أمرا غاية فى الاهمية لان دعوتهم تتضمن أن الاسلام كدين لم يحدث على النظر والفكر أو أنه لم يفعل شيئا فى عقول المؤمنين به • ولهذا فدعواهم تتضمن نفى الصبغة الاسلامية على ما لديهم من حكمة • وهذا أمر لا أساس له من صحة ، لان الفلسفة الاسلامية عالجت قضايا هى من صميم الاسلام وواقع المسلمين • وهنا نتفق مع أستاذنا الدكتور مذكور فيما ذهب اليه من قوله « أنا أميل لتسمية هذه الدراسات « فلسفة اسلامية » لاعتبار واحد هو أن الاسلام ليس دينا فقط ، بل هو دين وحضارة • وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الاسلامية • فهى اسلامية فى مشاكلها والظروف التى مهدت لها • واسلامية أيضا فى غاياتها وأهدافها ، واسلامية أخيرا بما جمعه الاسلام فى باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم^(٢) •

(١) عن تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٨ •

(٢) د • مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ص ١٩ ج ١ ط ٢ — دار المعارف

والدكتور مذكور بهذا انما يتفق مع ما ذهب اليه من قبل الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي قال « نرى أن نسمى الفلسفة التي نحن بصددنا كما أسماها أهلها » « فلسفة اسلامية » بمعنى أنها نشأت في بلاد الاسلام وفي ظل دولته ، من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم ، ولا نرى في هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير في تبديلها^(١) » .

ومما ينبغي أن نذكره في هذا الصدد أننا حينما نقول « فلسفة اسلامية » لا نقصد من هذه التسمية أى نوع من أنواع « الامتياز » ، أى لا نقصد بذلك القول انها أفضل مما قبلها أو مما بعدها . لانعنى أن الفلسفة الاسلامية من خلال تسميتها كذلك أنها كانت جديدة كل الجدة ، وأنها فلتت ، مثلا ، الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط . لم نقصد ذلك ، وانما كان قصدنا ، وما زال هو ، تمييز هذه الفلسفة عن ما عداها من فلسفات ونحن مضطرون لذلك من حيث أن الاسماء والصفات أمر أساسى لنميز من خلالها بين « الموصوفات » بعضها وبعض ان جاز التعبير . ولهذا فنحن نقول « فلسفة اسلامية » بنفس المعنى الذى نقول به فلسفة يونانية وفلسفة مسيحية وفلسفة المانية مثلا أو فلسفة انجليزية . ونحن نعلم أن الاسم في حد ذاته ليس مهما وانما الاهم هو طبيعة المسمى . فلا ينبغي أن يكون ثمة مشاحة في كلمة « اسلامية » ما دام المعنى الذى سعينا اليه أضفى معروفا .

ثم اننا ينبغي أن ننتبه الى أن « الاسلام » كلفظ يشمل المسلم (الحقيقى) وغير المسلم . أى أن كلمة اسلام كلمة عامة وليست كلمة خاصة كما قد يفهم البعض . لان الاسلام يعنى الدين . فكل متدين هو كل مسلم . لان المتدين هو الرجل الذين يدين بالولاء لله ويسلم أمر قيادته له . يقول الشهرستاني في مله « ثم ان التقسيم الصحيح الدائر بين النفى والاثبات هو قولنا : ان أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب الى : أهل الديانات والى أهل الاهواء . فان الانسان اذا اعتقد عقدا أو

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٠ .

قال قولاً ، فلما أن يكون فيه مستقيداً من غيره أو مستبداً برأيه • فالمستفيد من غيره مسلم مطيع والدين هو الطاعة والمسلم : المطيع ، فهو المتدين • والمستبد برأيه : محدث مبتدع • وفي الخبر عن النبي عليه السلام « ما شقى امرؤ عن مشورة ، ولا سعد باستبداد رأى » •

وربما يكون المستفيد من غيره مقلداً ، قد وجد مذهباً اتفاقاً ، بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل ، فيقلده منه دون أن يتفكر في حقه وباطله ، وصواب القول فيه وخطئه ، فحينئذ لا يكون مستقيداً لأنه ما حصل على فائدة وعلم ولا اتبع الاستاذ على بصيرة ويقين^(١) •

وفي موضع آخر يذكر « ... » وقد بينا معنى « الدين » : أنه الطاعة والانقياد ، وقد قال الله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام ... » فالمتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب يوم التناود والمعاد^(٢) على ضوء هذا المعنى العام الذي ارتبط فيه الدين بالاسلام والعكس بالعكس يصير قولنا « فلسفة اسلامية » أكثر وضوحاً واتساقاً • فما دام « الاسلام » كلفظ يعنى المتدين سواء كان تابعا للدين الذي جاء به الرسول محمد أو غير تابع ... نقول اذا كان « الاسلام » يعنى هذا المعنى العام ، ولما كان هناك من كتب في مجال الفلسفة الاسلامية دون أن يكون « مؤمناً » بالدين الجديد الذي نزلت رسالته على محمد عليه السلام ... هنا تصير التسمية « فلسفة اسلامية » تسمية دقيقة وشاملة • بحيث لا نفهم ارتباط كلمة فلسفة بكلمة « اسلامية » أن كل ما كتب فيها ينبغي أن يكون اسلامياً بالمعنى الضيق لهذا اللفظ ، بل ينبغي أن نعطي كلمة « فلسفة اسلامية » معنى أعم وأشمل بحيث ندرج تحت لوائها كل من كتب وأدلى فيها أو عنها برأى ، بغض النظر عن كونه مسلماً وغير مسلم •

وبهذا المعنى نستطيع أن ندخل في ذممة الفلسفة الاسلامية بعض اليهود والنصارى وأرباب الملل الاخرى الذين ألفوا وكتبوا في الفلسفة

(١) ص ٤٢ — ٤٣ من الملل والنحل •

(٢) الملل والنحل ص ٤٤ ج ٢ •

الاسلامية لانهم عاشوا في كنف الاسلام وتحت رايته ... وبهذا المعنى أيضا نستطيع أن نحل معظم المشاكل التي قد تثار من جهة أن هناك من الفلاسفة الاسلاميين من خرج على الروح الاسلامية ، وكان يقصد بالروح الاسلامية ما جاء به محمد فحسب . هنا نستطيع أن نقول : ان هؤلاء الخارجين عن الروح الاسلامية لم يكونوا مؤمنين بالاسلام بل كانوا مسلمين فحسب » قالت الاعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » (الحجرات ٤٩) . فالاسلام شيء والايمان شيء آخر . ان كل مؤمن مسلم ، لكن ليس كل مسلم مؤمن . ومن هنا فليس كل من دخل الاسلام وكتب عنه كان مؤمنا به . وبهذا التحليل لكلمتي « مسلم » و « مؤمن » نعتقد أننا نحل كثيرا من الاشكالات التي أثرت حول « فلسفة اسلامية » ونفهم في نفس الوقت بعض الآراء الغريبة التي صدرت تحت راية الاسلام وكانت بعيدة عنه .

وبعد : لا يسعنا الا أن نردد مع الاستاذ الاكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق قوله : ان الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها لا يسعه الا الاعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم . واذا كنا قد ألمحنا الى نزوات من الضعف الانساني تشوب أحيانا جهودهم في خدمة العلم فاننا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها الى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعا على خدمة العلم باعتباره نورا لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر (١) .

الفصل الثالث

« الكندي »

الفصل الثالث

« الكندي »

(١٨٥هـ - ٢٥٣هـ)

تمهيد :

يعد الكندي من الفلاسفة البارزين في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي . ذلك أنه أول فيلسوف عربي مسلم وقف على الفلسفة اليونانية وأفاد منها وحاول أن يلبسها ثوبا اسلامية خالصا . ذلك أن الرجل مع إعجابه الكبير بالفلسفة اليونانية إلا أن إيمانه بالدين الاسلامي كان أكبر بكثير من إعجابه بالفلسفة اليونانية .

ولقد كان الرجل أمام عدة أمور في هذا الصدد ، كما سنرى : أما أن يضحي بالفلسفة اليونانية من أجل إيمانه بالدين الاسلامي ، أو أن يضحي بالدين في سبيل الفلسفة ، وأما أن يوفق بين ما آمن به وبين ما أعجب به من جهة ثالثة . ولهذا فإن الرجل قد اختار الحل الثالث وهو محاولة التوفيق (أحيانا) بين الفلسفة اليونانية وبين الدين الاسلامي . لكن هذا التوفيق لم يكن البتة على حساب الدين كما سنرى . وهذا يعني أن فيلسوف العرب والاسلام لم يرفض الفلسفة اليونانية كلية ولم يؤمن بها كلية ، حيث قد وافقها حيناً واختلف معها أحيانا أخرى . على أنه من الضروري بمكان أن نتحدث بشيء من الإيجاز عن حياة فيلسوفنا وعن أهم مؤلفاته قبل أن نطرق باب فلسفته .

حياته :

لم يتفق المؤرخون بعد على السنة التي ولد فيها فيلسوفنا . كما أنهم أيضا قد اختلفوا فيما بينهم بشأن وفاته ومهما تباينت الآراء واختلفت فيما بينها فإن معظم الشواهد والمؤرخين قد أشاروا الى أن الرجل قد ولد حوالي عام ١٨٥ هـ ، وتوفي عام ٢٥٣ هـ .

أما عن الاسم الكامل لفيلسوفنا فهو : أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس ابن عدي بن كرب بن معاوية بن جبلة بن عدي بن ربيعة بن معاوية الأكبر بن الحارث الأصغر بن معاوية بن الحارث الأكبر بن معاوية بن ثور بن مرقع بن كندة بن عفر بن عدي بن الحارث بن مرة بن أوز بن زيـد ابن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان •

هذا هو النسب الرئيس لفيلسوفنا • وقد عمدنا الى ايراد اسمه كاملا حتى تؤكد على أمرين :
الاول : أن الكندي عربي أصيل ينتمي الى عرب قحطان • وهو لهذا يستحق اسم فيلسوف العرب بغير منازع •

الثاني: كما أنه من جهة أخرى يستحق اسم فيلسوف الاسلام لانه أول مسلم أدلى بدلوه في الفكر الفلسفي اليوناني ، وحاول أن يؤلف بينه وبين الاصول الاسلامية ، بحيث أخرج لنا مذهبا اسلاميا متكاملا •

لقد كان الكندي أول فيلسوف عربي اسلامي أصلح الترجمات السيئة التي قام بها نفر من المسلمين • ذلك أنه عربي أصيل تمكن من اللغة العربية • ولا شك أن اصلاح الترجمة وتقديمها في ثوب عربي واضح من شأنه أن يساعد على انتشار الفلسفة • كذلك فان الكندي قد قام ، الى جانب اصلاح الترجمة ، بعمل عدة ملخصات لفلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو •

ومن ناحية أخرى فان الكندي ، بجهده المبكر هذا ، قد حدد مسار الفلسفة الاسلامية ورسم لها الطريق ووضع المنهج وكون له تلاميذا بث فيهم من روحه وفكره ما ساعدهم على نشر الفلسفة واقبال الناس على دراستها • ولقد تم ذلك كله تحت لواء الاسلام ، ولهذا نرى أن الكندي جديرا بأن يطلق عليه فيلسوف العرب والاسلام • يقول الدكتور الـهـوانـي «•• يبدو لنا الكندي فيلسوف العرب بحق لا لانه كان مسلما ، فقد ظهر كثير من الفلاسفة كانوا مسلمين كالفارابي المعلم الثاني والشيخ

الرئيس ابن سينا والرزى الطبيب والبيرونى وابن بلجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم ممن كانوا يدينون بالاسلام • ولكن لم ينعت أحدهم بأنه « فيلسوف العرب » • وانما جرت على اقلام المؤرخين أنهم الفلاسفة الاسلاميون • وكان معظمهم من أجناس غير عربية كالفارابى الذى كان تركيا وابن سينا الذى كان فارسياً» (١) •

وقد استطاع الكندى أن ينطق بلسان العروبة من جهة دينها وهو الاسلام ومن جهة العلوم الحضارية التى ترفع من شأن الامم • فألم بهذه العلوم وأحسن تلخيصها وكتبها بلغة عربية سليمة ووضع لها مصطلحات قريبة المأخذ جارية فى الاستعمال مقبولة عند الذوق •

ولقد أجمع المؤرخون على أن الكندى كان من بيت مجد وملك حيث كان لقبيلته شأن وأى شأن فى الجاهلية ، وامتد هذا الشأن فى الاسلام • فلقد كان آباؤه وأجداده ولادة وقادة جيوش فى العصرين الاموى والعباسى ونظالم فى كتاب طبقات الاطباء لابن أبى أصيبعة أن الكندى أحد أبناء ملوك العرب الذين كانوا يحكمون اليمن فى فجر الاسلام •

وقد أيد أبو الفرج الاصفهانى ابن أبى أصيبعة فيما ذهب اليه بشأن بيت الكندى وأصله ، حيث قال « ان أهل كندة وهى قبيلة الكندى لا يعدون من أهل البيوتات فقط وانما كانوا ملوكا • وان الاشعث بن قيس كان ذا قرابة بالنعمان بن المنذر ، وكان يردد دائماً أنه وارث لملك كنده » •

وتذكر لنا الروايات أيضاً أن الكندى نشأ فى البصرة • ولما كان بيته بيت مجد وملك فانه من ثم يكون قد تعلم وثقف داخل البيت حيث جرت العادة آنذاك على أن تحضر الاسر الكبيرة المؤدبين والمعلمين لتعليم وتربية النشء • ثم انتقل الكندى بعد ذلك من البصرة الى بغداد حيث كانت السمة المميزة لهذا العصر ترجمة الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية

(١) د • أحمد مؤاد حوانى : الكندى فيلسوف العرب ص ١٢ وزارة الثقافة والارشاد - بدون تاريخ •

ويبدو أن الكندي قد أخذ جرعة لا بأس بها من الثقافة والمعرفة ، الامر الذي سهل له قراءة الفلسفة والتعامل مع الفلاسفة بلغتهم •

ويذكر المؤرخون أيضا أن الكندي قد احتل مكانة رفيعة بين المشتغلين بالفكر والفلسفة آنذاك ، وهذا هو السبب في تقدير السلطة الحاكمة له ، حيث كانت له صلة قوية وطيبة بكل من المأمون والمعتصم • وثمة عدة رسائل كتبها الكندي وقدم ديياجتها مهداة الى الامير أحمد ابن المعتصم • وما كان يمكن أن يتم اختيار المعتصم للكندي الا اذا كان مدركا تمام الادراك مكانة الكندي العلمية والخلقية • لان من أصعب الامور على الآباء اختيار المربي والمعلم المناسب لابنائهم •

كذلك يذهب المؤرخون الى أن الكندي قد جمع في حوزته كل الكتب المتداولة وغير المتداولة بحيث نجح في أن يكون لنفسه مكتبة كبيرة عرفت باسمه فيما بعد حيث أطلق عليها « الكندية » • ذلك أن بعض خصومه والحاقدين عليه قد أوقعوا بينه وبين « المتوكل » الامر الذي بمسببه هوجم الكندي وفتش بيته ونقلت مكتبته الى البصرة بعد أن حرم منها •

اهم أعماله :

أشرنا الى أن الكندي كان له شأن كبير في فجر الفلسفة الاسلامية ، وأشرنا كذلك الى أنه قد وقف على الفلسفة اليونانية وأنه قد قام ببعض الترجمات وان كان هذا أمرا مشكوكا فيه • لكن من المؤكد أنه كان يصلح ما يترجمه الآخرون نظرا لتمكنه من اللغة العربية من جهة ومن دراسته الواعية وفهمه الجيد للفلسفة من جهة أخرى •

ورجل هذا شأنه لا بد وأن تكون له مؤلفات متنوعة ومتعددة • لكن ، ولسوء الحظ ، فان ما بقى لنا من آثاره لا يمثل كل التركة العلمية التي خلفها لنا • ولقد اختلف المؤرخون بشأن عدد الكتب التي قام بتدوينها الكندي ، وساعد على اختلافهم أن معظم هذه المؤلفات قد فقد وضاع لسبب أو لآخر • وبينما يذكر القفطى في كتابه « اخبار العلماء بأخبار

الحكماء » أن للكندى مائتين وثمان وثلاثين رسالة (٢٣٨) نجد صاحب طبقات الأطباء (صاعدا) يذكر أن الكندى خمسين رسالة فقط (٥٠) (١) .
ومهما تنوعت الآراء بشأن مؤلفات الكندى فسوف نشير الى الموجود منها الآن بين أيدينا ، والذي قام بطبعه طبعة علمية ممتازة استاذنا الكبير الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده . حيث قام بنشر أهم أعمال الكندى في كتاب من جزئين تحت عنوان « رسائل الكندى الفلسفية » . وقد قام بالشرح والتعليق على هذه الرسائل . وتعد شروحه ، بحق ، كتابا متكاملًا عن فيلسوف العرب والاسلام (٢) .

أما عن الرسائل فهي :

- ١ — رسالة في الفلسفة الاولى (مهداه الى المعتصم بالله) .
- ٢ — رسالة في حدود الاشياء ورسومها .
- ٣ — رسالة في الفاعل الحق الاول التام .
- ٤ — رسالة في ايضاح تنهاى جرم العالم .
- ٥ — رسالة في ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، وما الذي يقال لا نهاية له .
- ٦ — رسالة في وحدانية الله وتنهاى جرم العالم .
- ٧ — رسالة في علة الكون والفساد .
- ٨ — رسالة في الابانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عز وجل .
- ٩ — رسالة في أنه توجد جواهر لا أجسام .

(١) د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ١٢٠ —
دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠ الاسكندرية .

(٢) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية — حققها واخرجها د . محمد عبد الهادي أبو ريده — دار الفكر العربي سنة ١٩٥٠ وسوف نعتمد على هذه الطبعة في عرض فلسفة الكندى .

- ١٠— رسالة في القول في النفس •
- ١١— كلام في النفس •
- ١٢— رسالة في ماهية النوم والرؤيا •
- ١٣— رسالة في كمية كتب أرسطو •
- ١٤— رسالة في الجواهر الخمسة •
- ١٥— رسالة في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر
الاربعة •
- ١٦— رسالة في أن العناصر والجرم الاقصى كرية الشكل •
- ١٧ — رسالة في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة
الى الاسطوانات •
- ١٨— رسالة في الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الاربعة
والذى هو علة اللون في غيره •
- ١٩— رسالة في العلة التى لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر •
- ٢٠— رسالة في علة كون الضباب •
- ٢١— رسالة في علة الثلج والصواعق والرعد والزهمير •
- ٢٢— رسالة في العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب
من الارض •
- ٢٣— رسالة في علة اللون اللازوردى الذى يرى في الجو في جهة
السماء ويظن انه لون السما •
- ٢٤— رسالة في العلة الفاعلة للمد والجذر الخ •

حد الكندي للفلسفة :

كان على الكندي قبل كل شيء أن يضع تعريفا واضحا للفلسفة . ذلك أن بعض الفرق والطوائف قد أساءت فهم هذا اللفظ لاعتقادهم أن الفلسفة تعنى ، من جملة ما تعنى ، الكفر والالحاد . ولهذا حرص الكندي على بيان ماهية الفلسفة حتى يزيل هذا الفهم السيء للفلسفة وتلك السمعة الكريهة التي عرفت عنها بغير حق . يقول الكندي ان الفلسفة هي البحث أو ان شئت النظر العقلي الخالص الذي يهدف الى كشف الحقيقة والوصول اليها . والفلسفة في هذا شأنها شأن الدين ، لان الدين يؤدي بالانسان الى الوقوف على حقائق الاشياء . أى أن الكندي كان يهدف من تعريفه الفلسفة أن يوضح أنه ليس ثمة تعارض — كما سنرى — بين الفلسفة وبين الدين . وهاكم نص الكندي في حده للفلسفة :

« ان أعلى الصناعات الانسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها : علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، لان غرض الفيلسوف في علمه اصالة الحق وفي عمله العمل بالحق » (١) .

هذا هو تعريف الفلسفة عند الكندي . وينبغي أن نلاحظ هنا تأكيد على القول « بقدر طاقة الانسان » أى أن المعرفة الفلسفية هنا ينبغي أن تعتمد اعتمادا كلياً على العقل الانساني . وهذا ما يميزها عن المعرفة الكسفية أو المعرفة النبوية . والعقل الانساني عند الكندي له طاقة وقدرة محدودة ينبغي أن يقف عندها . وهذا هو الجديد في حد الكندي للفلسفة . فهو لم يثق في العقل ثقة مطلقة كما يفعل ارسطو ، ولكنه أدرك أن العقول متفاوتة وان هذا دليل على أن لكل عقل قدرته وطاقته ولذلك فالفلسفة هي معرفة الحقيقة بقدر طاقة الانسان . فهو لم يثق ثقة « دوجماتيكية » في العقل ولكنه تنبه الى قصوره وحدوده .

(١) ص ٣٧ من رسائل الكندي الفلسفية نشرت د . أبو ريده .

فالمعرفة الفلسفية تنتمي للعقل البشرى أولا وأخيرا. أما المعرفة النبوية ، على سبيل المثال لا الحصر ، فانها لاتعتمد على عقل النبي وانما تعتمد على سلطه الوحي ، انها معرفة لدنية . كذلك الشأن فيما يتعلق بالمعرفة الكشفية أو الذوقية تلك التي تخص الصوفية والاولياء . هذا النوع من العرفان يعتمد على الحدس الذي يتنافى كلية مع الاقيسة المنطقية العقلية . انها ادراك مباشر ، بحيث يدرك صاحبها النتيجة في المقدمه مباشرة ودون حاجة الى استدلال أو برهان ودون أعمال للذهن البشرى .

وثمة نص آخر للكندى يشير فيه الى أهمية الفلسفة من جهة ، وإلى موافقتها الدين من جهة أخرى . يقول الكندى « ان في علم الاشياء بحقائقها (والمقصود هنا الفلسفة) علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ويلزوم الفضائل المرتضاه عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وايثارها » (١) .

وعند الكندى نجد أن الفلسفة انما تتميز بحسب موضوعها : فالفلسفة الطبيعية غير الرياضية ، غير اللاهوتية . وكل فلسفة انما تقاس على ضوء مادتها أعنى موضوعها ومشاكلها . وهنا نجد أن موضوع الفلسفة اللاهوتية أشرف الموضوعات التي تبحثها الفلسفة كلها . لهذا يرى فيلسوفنا أن الفلسفة الاولى ، وهي التي تبحث في الالهوية أعلى الفلسفات وأشرفها وأعظمها « . . . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة » الفلسفة الاولى « أعنى علم الحق الاول الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لان علم العلة أشرف

(١) ص ١٠٤ رسالة الكندى في الفلسفة الاولى .

من علم العلول ، لانا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن
أحطنا بعلم علته «(١)» •

ثم يضيف الكندي بعد ذلك قوله « فبحق ما سمي علم العلة الاولى
« الفلسفة الاولى » اذ جميع باقى الفلسفة منطو في علمها ، واذ هي أول
بالشرف وأول بالجنس وأول بالترتيب من جهة الشيء الايقن علمية ، وأول
بالزمان اذ هي علة الزمان (٢) •

الخصائص التى ينبغى أن يتحلى بها طالب الفلسفة :

ولما كان الوصول الى الحقيقة من خلال العقل أمرا ليس يسيرا ،
فان الكندي قد نبه وأشار الى أن ثمة صفات معينة ينبغى أن يتحلى بها
طالب الحق أى طالب الفلسفة •

أولا : تحديد معنى الالفاظ حتى لا يسيء فهم الآخرين من جهة ،
وحتى لا يسيء الآخرون فهمه من جهة أخرى •

ثانيا : على طالب الفلسفة أن يدرس الرياضيات ، اذ ن دراسة
الرياضيات مقدمة لا بد منها لدراسة الفلسفة •

ثالثا : ومن رأى الكندي أن دارس الفلسفة مطالب بدراسة فلسفة
أرسطو • فبدون دراسة كتب أرسطو ، لن يستطيع الطالب فهم الفلسفة •
ولعل الكندي فى هذا على حق • حيث أن أرسطو كان ، وما زال ، نقطة
انطلاق للفلسفة والفلاسفة •

رابعا : على طالب الفلسفة أن يسعى الى نيل الحقيقة بكل جهده
مهما كلفه ذلك • وفى هذا المصدد ينص الكندي على أنه لا ينبغى لنا
«ألا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وان أتى من
الاجناس القاصية عنا والامم المباينة لنا • فانه لا شيء أولى بطالب

(١) ص ٩٨ — ٥٠١ من الفلسفة الاولى ..

(٢) ص ١٠١ — الفلسفة الاولى •

الحق من الحق • وليس يبيض الحق ولا يصفر بقائله ولا بالآتي به ...
بل كل يشرفه الحق» (١) •

خامساً: يرى الكندي أنه ينبغي على طالب الفلسفة أن يعظم شكره
لن سبقه في هذا المجال ، حتى وإن اختلف مع السابقين ، بل حتى وإن
أخطأ هؤلاء السابقون • لأنهم بوقوعهم في الخطأ إنما هم قد جنبونا نحن
ما وقعوا هم فيه •

ومن جهة أخرى ينبغي أن نعظم السابقين لأنه من غير الممكن أن يصل
المرء إلى ما وصل إليه بجهده الخاص • لأن الثقافة والحضارة ليست
بنت يوم وليلة ، وإنما هي وليدة ماض بعيد ، وليدة جهود بشرية كثيفة
بعضها أدى إلى بعضها الآخر ، ومن الجحود بمكان أن ينكر المرء فضل
السابقين عليه •

يقول الكندي في عبارات رائعة « ومن أوجب الحق ألا نذم من كان
أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا
العظام الحقيقية الجدية • فإنهم وإن قصرُوا عن بعض الحق ، فقد كانوا
لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات
مؤدية إلى علم كثير مما قصرُوا عن نيل حقيقته ولا سيما إذ هو بين عندنا
وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينسل
الحق بما يستأهل الحق أحد من الناس بجهده طلبه ولا أحاط به جميعهم •
بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة
إلى ما يستأهل الحق • فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق
منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل » (٢) •

ثم يستطرد الكندي قائلاً « • • • فإنهم (والمقصود السابقين علينا)
لو لم يكونوا لم تجتمع لنا — مع شدة البحث في مددنا كلها — هذه الاوائل

(١) ص ١٠٢ — في الفلسفة الاولى •

(٢) في الفلسفة الاولى ص ١٠٢ •

الحقية التى بها تخرجنا الى الاواخر من مطلوباتنا الخفية ، فان ذلك
انما اجتمع فى الاعصار السالفة المتقدمة عصرا بعد عصرا لى زماننا هذا
مع شدة البحث ولزوم الدأب وايثار التعب فى ذلك « (١) » .

سادسا : يرى الكندى أن على طالب الفلسفة أن ينتبه جيدا لى
المنهج الذى ينبغى أن يتبعه الطالب لنيل مطلوبه . فهناك علوم طبيعية
وهناك علوم رياضية وأخرى لاهوتية وغيرها . وكل علم من هذه العلوم
له منهجه الخاص . ولهذا فانه من الخطورة بمكان أن نطلب البحث عن
الالوهية بعين المنهج أو الطريقة التى نبحث بها خواص المادة . وقس على
ذلك سائر العلوم الاخرى . ذلك ان المعقولات (ومن جملة الالوهية)
لا تحس ، فكيف نطبق عليها المنهج الحسى ونسمى لى نيلها بالحواس !!
هنا يكمن الخطأ . أضف الى ذلك انه لا ينبغى لنا أن نسعى الى البرهنة
على كل شىء . فثمة بديهيات يصعب على المرء البرهنة عليها . ثم
انه اذا كان لكل برهان برهان لادى ذلك الى محال . يقول الكندى « ينبغى ألا
نطلب فى ادراك كل مطلوب الوجود البرهانى . فانه ليس كل مطلوب
عقلى موجودا بالبرهان ، لانه ليس لكل شىء برهان ،
اذ البرهان بعض الاشياء . وليس للبرهان برهان ،
لان هذا يكون بلا نهاية . ان كان لكل برهان برهان فلا يكون
لشىء وجود البتة لان ما لا ينتهى الى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون
علم البتة لانا ان رمنا علم ما الانسان الذى هو الحى الناطق الميت ، ولم
نعلم ما الحى وما الناطق وما الميت فلم نعلم ما الانسان اذا . وكذلك
ينبغى الا نطلب الاقتناع فى العلوم الرياضية ، بل البرهان . فاننا ان
استعملنا الاقتناع فى العلم الرياضى كانت احاطتنا ظنية لا علمية . وكذلك
لكل نظر تمييزى وجود خاص غير وجود الآخر ... » (٢) .

(١) ص ١٠٢ من الرسائل .

(٢) ص ٨٩ . د . الاهوانى الكندى .

... فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب ولا نطلب في العلم الرياضي اقتناعا ولا في العلم الإلهي حسا ولا تمثيلا ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ولا في البلاغة برهانا ولا في أوئل البرهان برهانا . فانا ان تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة وان خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان مقصودا (١) .

على طالب الفلسفة إذن أن ينتبه الى المنهج الخاص بكل علم علم كما أن عليه أيضا من جهة أخرى أن لا ينتقل من مطلب الى آخر الا بعد تمحيص مطلبه الاول والوقوف عليه وبيان حقيقته وعمله .

سابعاً : وأخيرا فان الكندي يرى أن على طالب الفلسفة أن يؤمن بأنها ليست علما فقط وانما هي أيضا عمل . فالفلسفة علم من جهة النظر ونستطيع أيضا أن نقول انها فن من جهة التطبيق . فلا علم بلا عمل ولا ينبغي أن يكون هناك عمل انساني بدون العلم لانه حينئذ يكون أشبه بطاقة حيوانية مبدولة . لهذا كان حد الكندي للفلسفة انها علم الحق والعمل بالحق .

ولنعرض الآن أهم عناصر فلسفة الكندي ولنبدأ بمشكلة الألوهية .

مشكلة الألوهية

تمهيد :

تبحث الفلسفة ثلاثة مشاكل رئيسية هي : مشكلة الألوهية ومشكلة الانسان ثم مشكلة العالم . وعلى ضوء هذه المشاكل الثلاث وموقف الفيلسوف منها يتحدد اتجاهه العام ، ونتبين للقارئ السمات العامة المميزة لفلسفته .

ولقد كان على الكندي كأول فيلسوف عربي إسلامي أن يدلي برأيه في هذه المشاكل الثلاث . ونحن نعلم أن « الألوهية » كفكرة ومشكلة

قديمة قدم العقل البشرى • ونعلم أيضا أن الآراء بشأنها متضاربة ومتناقضة • وكل فريق يزعم ، بما لديه من أدلة ، انه الناجي وكل حزب بما لديه فرح •

نشأ الكندي وسط ظروف ثقافية متباينة حيث كانت البيئة العربية الاسلامية تموج بتيارات شتى : فهناك الفلسفة اليونانية ، وهناك الديانة اليهودية ، والمسيحية ، والفارسية ... الخ أضف الى ذلك كله سيطرة الاعاجم في الدولة الاسلامية على الأجهزة الثقافية ... حيث أدعى ذلك الى شعور الغربى الأصيل بالحرارة والألم أمام ازدهار الفئات غير الاسلامية وتراجع العناصر العربية الاسلامية أمام هذا المد ... ويبدو أن الكندي بعد أن زال عنه الملك ... وبعد طغيان هذه العناصر الأجنبية سعى الى اثبات وجوده ، سعى الى اثبات ذاته ولم يكن أمامه من سبيل ، وهو المفكر ، الا القراءة والتحصيل والدراسة ... الخ •

هذه التيارات الثقافية أدلت برأيها في قضية اللوهمية وعالجتها بطريقة أو أخرى • ولقد تجمعت هذه الثقافات المتباينة في عدة مراكز كبرى للثقافة آنذاك كان أهمها : ايران — العراق — الشام ثم مصر • حيث وجدت في هذه البلاد عدة جهج للعلم والثقافة •

ونحن نعلم أنه في عهد كسرى أنو شروان قامت حركة فلسفية نشطة اتخذت من « جندى سابور » مركزا لها حيث رحب بالفلاسفة وهيا لهم الجو العلمى ، الأمر الذى ساعدهم على نشر الدراسات الفلسفية والطبية •

كذلك نحن نعلم أن كسرى أنو شروان قد ضم الى مركزه بعض العلماء الهنود والنصارى والذين كان لهم الفضل الأكبر في تدعيم « بيت الحكمة » ، ذلك المركز الثقافى الممتاز الذى أسسه المأمون (٢١٥ هـ) ، حيث أسند رئاسته الى يوحنا ابن ماسويه • وهناك بطبيعة الحال ، الى جانب هذه المراكز التى أشرنا الى بعضها مراكز

أخرى ثقافية ، وكلها ناقشت ما اهتم المسلمون به فيما بعد ، وكان على رأس هذه المشاكل الهامة مشكلة الألوهية •

ولقد تكونت على ضوء هذه المراكز الثقافية وجهات نظر محددة بشأن الانسان والكون والله • ويحدثنا تاريخ الفكر الفلسفى عن عدة براهين متنوعة حاول كل فريق أن يبين صلاحية أحدها دون غيره من براهين •

ولكى ندرك قيمة البراهين المتعلقة بوجود الله التى ساقها نفر من المسلمين وعلى رأسهم الكندى ، لابد من أن نشير اشارة عابرة الى هذه الأدلة •

١ - أول هذه البراهين ، ولعله أقدمها - البرهان الكونى وهو ذلك البرهان الذى ينظر فى الكون ويركز على ظاهرة من ظواهره كالزمان مثلا أو المكان أو الحركة ، ثم ينتهى من ذلك كله الى القول بضرورة وجود علة أولى أو محرك أول أو موجود لا فى زمان •

ويرتبط بهذا الدليل أيضا النظر فى الكون والفساد والحركة والتغير والوجود والعدم •• كلها ظواهر تلفت نظر الباحثين •••• ومن خلالها يصلون الى أن خلف الحركة محركا أول ، وأن ثمة محدثا غير خلف هذه الحوادث كلها ، وأن هناك مغيرا لا يتغير بيده تغير هذه الموجودات واستبدالها بغيرها •

ومما يتعلق بهذا الدليل أيضا ما ذهب اليه فريق من المسلمين بشأن بيان أن هذه الموجودات كلها ممكنة الوجود ، بما فى ذلك العالم كله • وهذه الممكنات لا يمكن لها البتة أن تبرر وجودها بنفسه • وذهب هذا الفريق الى أن الممكن فى حاجة دائما الى عناية ورعاية ، فى حاجة الى من يخرجها من دائرة « الامكان » الى دائرة « الوجوب » ، يخرجها من حالة « القوة » الى حالة « الفعل » • وهذا معناه أن الممكنات فى حاجة الى واجب

وجود ... وهكذا الى أن نصل الى واجب وجود أول غير واجب بغيره
وانما هو واجب بذاته • هذا الواجب الأول والأوحد هو الله •

٢ — هناك أيضا ما يسمى بالدليل الغائي وهذا الدليل
قائم على ما يشاهده الانسان دائما من انه يصنع الأشياء
لغايات معينة : فهو يصنع القلم للكتابة والعربة للانتقال بها ، والمنزل
للسكن ... أى أنه لا شيء يأتى بالصدفة ولا شيء يجرى عبثا •
وعلى ضوء ذلك ذهب هذا النفر من الباحثين الى أن هذا العالم
يجرى على نظام واحد ، وكل شيء يسير طبقا لحكمة وغاية
محددتين ، وما دام الأمر كذلك فلابد لنا — فى رأى هذا الفريق من
الباحثين — أن نصل فى نهاية الأمر ، وبعد النظر فى جملة هذا العالم ،
وفى أجزائه المتناسقة والمتسقة ، الى الاقرار بوجود موجود قادر حكيم
هو الذى خلق هذه الموجودات ووضع لها قواعد حركتها وسلوكها •

هذا الدليل مرتبط الى حد كبير بالدليل السابق أقتصد بالدليل
الكونى • وهما معا يكونان دعامة رئيسية وهامة من دعائم براهين وجود
الله • واذا كان الدليل الأول قد ارتبط الى حد كبير بأرسطو ، فان
هذا الدليل قد ارتبط أولا بسقراط ثم ارتبط فيما بعد بمعظم
فلاسفة العصر الوسيط •

٣ — ثالث هذه الأدلة التى ساقها الفلاسفة على تأكيد الوجود
الالهى هو الدليل الانطولوجى وهذا الدليل قد نادى به فى البداية
القديس انسلم (١١٠٩ م) حيث تزعم القول به ، ثم آمن به من رجال
الفلسفة الحديثة الكبار كل من ديكارت وليبنتر •

ويعتمد هذا الدليل أولا على أنه توجد لدى الانسان فكرة
كاملة عن وجود كائن كامل لا متناهى لا توجد كائنات أكمل وأعظم منه •
كذلك يعتمد هذا الدليل من جهة أخرى على انه لابد بالضرورة أن
يكون هذا الموجود الذى يفكر فيه ويعرف بعض صفاته وخصائصه •

لا بد أن يكون موجودا خارج عقولنا • أى لابد أن يكون له وجود حقيقى
فعلى متعين ، لأن الوجود خير من العدم ، والواجب أعظم من الممكن •

ولا يصح أن يقال : ان الفكر هنا شئ والوجود شئ آخر ، فهذا
خطأ لأن الانسان محدود متناه • ولا يمكن أن يكون (وهو محدود)
مصدرا لفكرة وجود كائن كامل لا متناهي ، لأنها فكرة غوق طاقتة •
حيث أن المتناهي لا يمكن أن يكون مصدرا ومنبعا للا متناهي • وعلى
ذلك فان الاله — وهو مصدر هذه الفكرة الأصلية في الانسان —
لا بد أن يكون موجودا متحققا في الخارج •

٤ — وهناك الى جانب ما سبق ذكره ما يسمى بدليل الاجماع
أقصد اجماع الامم والشعوب على وجود كائن قادر حكيم • ذلك
انه لا تخلو أمة أو مجتمع من وجود اناس به يؤمنون ايماننا لا يرقى اليه
شك بوجود اله صانع مدبر للعالم • ويقول ابن سهل البلخى في كتابه
« البدء والتاريخ (١) » : « ومن الدليل على اثبات البارئ جل وعز انه
لا يخلو لسان أمة من الامم في أقطار الارض وآفاقها الا وهم يسمونه
(الله) بخواص من أسمائه عندهم ، ومستحيل وجود اسم لا مسمى
له » (٢) •

٥ — والى جانب دليل اتفاق الأمم السابق يوجد أيضا ما يسمى
بالدليل الخلقى • وهذا الدليل ، وان كانت له جذور تاريخية عند
بعض الشعوب الا أنه لم ينل اهتمام الباحثين الا بعد أن آمن
ونادى به الفيلسوف الألماني الكبير « كنت » •

ونحن نعلم أن كنت قد جعل البرهنة على وجود الله مسلمات من
مسلمات العقل العملى الثلاث وهى : وجود الله ، حرية الانسان

(١) ج ١ ص ٥٦ نشرة كلمان هوار — باريس سنة ١٨٨٩م •

(٢) راجع كتابنا : علم الكلام ومدارسه ص ٢٨ •

ثم خلود النفس البشرية • وقد أسس كنت كتابه « تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق » على التسليم بوجود الله كضمان للقانون الخلقى ، ذلك أن هناك من الناس من يجور على القانون ويعتدى على حقوق الآخرين وحرمااتهم بغير حق دون أن تصل اليه يد العدالة الانسانية • وفي مقابل ذلك نجد آخرين يلتزمون بالقانون وينجزون ما يطلب منهم انجازه ••• ومع هذا فكثيرا ما يتهمون بغير حق بأنهم مقصرون ومذنبون • هنا يرى كنت أنه لابد من التسليم بخلود النفس البشرية وبوجود الله حتى يعطى في الآخرة كل ذي حق حقه •

فالله هنا أصبح ضامنا للقانون الخلقى ، وأصبح ضامنا لتحقيق السعادة والطمأنينة لمن عمل الخير في الدنيا دون أن ينال ثواب ما فعل •

وهناك أدلة أخرى ، الى جانب هذه الأدلة السابقة ، لا يتسع المجال هنا لذكرها حيث أردنا فقط أن نشير الى أن البراهين على وجود الله متعددة ومتنوعة • وكل فريق جاء بأدلة تتفق وظروف حياته الثقافية والاجتماعية والدينية • وكل باحث سمى - على ضوء ميدان بحثه - أن يهتدى الى وجود الله • فالطبيب من خلال نظره في تكوين الجسم الانساني وعمل أجهزته بعضها مع بعض لابد أن يدرك عظمة الخالق ••• وقس على ذلك عالم الفلك والنبات والكيميائي وغيرهم وغيرهم •••

والآن ، وبعد أن عرضنا ، هذه الأدلة الموجزة على تأكيد الوجود الالهي ، علينا أن نقف على الأدلة التي ارتضاها الكندي والتي حاول أن يقدمها للباحثين •

الكندي وأدلة وجود الله :

يقال دائما ان الانسان ابن عصره وابن ثقافته • وهذا القول صادق الى حد كبير • والكندي باعتباره أول فلاسفة العرب والاسلام

قد تناول أدلة وجود الله على ضوء ثقافته الاسلامية وعلى ضوء الثقافات الاجنبية التى كانت موجودة أمامه وعلى رأسها الفلسفة اليونانية •

والكندى شأنه شأن غيره ممن جاء بعده من فلاسفة الاسلام حاول أن يفهم الفلسفة اليونانية على ضوء ثقافته الاسلامية • أى أنه حاول أن يكيف الآراء والأفكار اليونانية مع مبادئ وأحكام الدين الاسلامى • ولهذا نجد أنه وان استعان ببعض المصطلحات الفلسفية اليونانية ، الا أنه أعطى لهذه المصطلحات دلالة ومعنى بحيث أضحت مختلفة الى حد كبير عن معانيها فى ثوبها القديم • فإذا كان يتحدث عن العلة والمعلول ، والجزء والكل والمحدث والزمان والمكان والحركة وغيرها من مصطلحات ، فإنه على ضوء فهمه الخاص لها قد انتهى منها جميعا الى نتيجة تتفق مع ما جاء به الدين الجديد • وهذا أمر واضح من خلال عرضنا لادلة وجود الله عند الكندى :

١ — أول دليل من الأدلة التى يسوقها لنا الكندى على وجود الله ، ذلك البرهان المتعلق بتناهى جرم العالم سواء فى الحجم والزمان والمكان • ومع أن فهم الكندى للزمان والحركة والمتحرك مرتبط الى حد ما بفهم أرسطو ، الا أن فيلسوفنا قد انتهى الى نتيجة مختلفة تماما عن تلك التى انتهى اليها فيلسوف اليونان • ان الكندى يرى أن هناك حركة أولى حادثة وأن للزمان بداية نشأ عندها بعكس أرسطو الذى ذهب الى وجود حركة دائرية لا أول لها ، ووجود زمان لا أول له •

ذهب الكندى الى القول بأن الزمان والمكان والحركة (الأجسام) كلها من الموجودات المتضايقة • « ... انه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له • والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدته • فان كان الزمان متناهيا ، فان انية الجرم متناهية ، اذ الزمان ليس بموجود • ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان انما هو عدد الحركة • • فان كانت حركة كان

زمان ، وان لم تكن حركة لم يكن زمان • والحركة انما هي حركة الجرم •
فان كان جرم كانت حركة والا لم تكن حركة^(١) ...

ويضيف الكندي في موضع آخر « ان الزمان لا يسبق الحركة •
فالزمان لا يسبق الجرم اضطرارا • اذ لا زمان الا بحركة ، واذا لا جرم
الا بحركة ولا حركة الاوجرم ولا جرم بلا مدة ... ولا مدة جرم الا بحركة ،
اذ الجرم مع حركة أبدا ، كما قد اتضح • فمدة الجرم اللازمة للجرم
أبدا تعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبدا • فالجرم لا يسبق الزمان
أبدا • فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا^(٢) » •

هذا معناه أنه من المستحيل أن يوجد زمان بلا حركة ، أو أن توجد
حركة بلا زمان •

ونحن نعلم أن الحركة تعنى وجود أجسام متحركة غاذا ثبت أن
الزمان حادث ، كان ذلك معناه أن الحركة بدورها حادثة ومن ثم يكون
المتحرك (الأجسام) حادثا أيضا • وعلى ذلك يجب حدوث الكل (الزمان —
الحركة — المتحرك) واحتياج ذلك كله الى محدث أول غير محدث •
وهذا أمر لا يختلف بشأنه عاقل على حد قول الكندي • لأن الضرورة
العقلية المنطقية تقول لنا أن لكل معلول علة ، ولكل مسبب سبب • فاذا
كان العالم حادثا من جهة حدوث الأجسام كلها ، واذا كان الحدوث
يعنى البداية والابتداء فينبغى ، بالضرورة العقلية ، ان نسلم بوجود
مبدئ له ، ووجود محدث أحدثه دون أن يكون هذا المحدث محدثا
انه يمتنع أن يكون جرم لم يزل • فالجرم اذا محدث اضطرارا ، والمحدث
محدث المحدث ، اذ المحدث والمحدث من المضاف • فللكل محدث اضطرارا
عن ليس^(٣) •

(١) الفلسفة الاولى ص ١١٧ وراجع ص ١١٨ ، ١١٩ •

(٢) ص ١١٩ — الفلسفة الاولى وراجع ص ١٢٠ •

(٣) ص ٢٠٧ في وحدانية الله وتناهي جرم العالم •

٢ — الدليل الثانى والقوى والهام الذى يسوقه فيلسوفنا كشاهد صدق على تأكيد الوجود الالهى هو ما يمكن أن نسميه الدليل الغائى أو ان شئت دليل الأحكام والانتقان .

هذا الدليل ، وان كانت له صور قبل الكندى ، الا أن فيلسوفنا استطاع أن يقدمه بطريقة جديدة وبتناول متميز عن سبقه .

يذهب الكندى الى أن كل شىء موجوداً أمام العقل والحس يشير الى أن هذا العالم بنظمه وترتيبه وكون بعضه علة للبعض الآخر ، وكون هذا الآخر معلولاً للبعض ، وسير هذا العالم على وتيرة واحدة ... كل ذلك يشير الى أن هناك مدبراً أعظم وفاعلاً حكيماً هو الذى رتب هذه الموجودات هذا الترتيب . فلا شىء يخرج الى الوجود من تلقاء نفسه ، ولا شىء يفعل بذاته ، ولا شىء يعدم أيضاً من ذاته . ان لكل شىء يحدث فى هذا العالم علة أولى مدبرة . ان الكون بأحكامه وتناسق أجزائه يشير الى وجود علة عاقلة مدبرة .

هذا الدليل قد حظى باحترام وثقة بعض الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم الفيلسوف الألمانى الكبير « كنت » . والكندى باقتناعه بهذا الدليل ، وتأكيد عليه ، انما كان ينطلق أيضاً من واقع النص الدينى . فثمة آيات كثيرة يستطيع الانسان بمجرد قراءتها والنظر فيها أن يستخرج هذا الدليل . وهذا يوضح من جديد أن فيلسوفنا كان حريصاً دائماً على أن تكون فلسفته مرتبطة بالقرآن الكريم ، وأن لا تخرج هذه الفلسفة عن الروح الاسلاميه ، ولهذا فانه كان ، ومازال ، جديراً بلقب فيلسوف العرب والاسلام .

يقول الكندى « .. ان فى الظواهرات للحوائش أظهر الله لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول . أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلاً لكل فاعل ، ومكوناً لكل مكون ، وأولاً لكل أول ، وعلة لكل علة ، لن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطلوبة وجدان

الحق ، وخواصه الحق : وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه والمزكى عنده في كل أمر شجر بينه وبين نفسه العقل» (١) .

وبعد هذه الاشارة الهامة من الكندي ، والتي يوضح فيها أنه ينبغي على المرء الذي يسعى الى ادراك الله ومعرفته ان يعتمد اعتمادا رئيسيا على عقله النير ، وان يكون موضوعيا في حكمه ، وان يجعل الحواس موصولة بنور العقل حتى لا تضل وتضل صاحبها . بعد هذا كله أردف فيلسوفنا قائلا « ... فان في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض ، وانتقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وانتقان هيئته على الامر الاصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على انتقان تدبير — ومع كل تدبير مدبر — وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة حكيم — لأن هذه جميعا من المضاف (٢) » .

٣ — الدليل الثالث الذي يسوقه الكندي على تأكيد الوجود الالهي ، هو الدليل الذي يرتبط بهذا العالم المحسوس من جهة أنه محدث ، ومن ثم يكون معلولا . وهنا يناقش الكندي ثلاثة احتمالات للعلية :

(أ) أما أن يكون العالم علة نفسه .

(ب) اما أن يكون علة لغيره .

(ج) اما أن لا يكون معلولا .

أما الاحتمال الأول ، وهو أن لا يكون العالم معلولا ، فأمر ينفيه الكندي . حيث أنه انتهى الى أن الموجودات التي في عالمنا هذا (ومن ثم العالم كله) كلها محدثة ، كلها كانت ممكنة الوجود ثم أصبحت بحدوثها واجبة الوجود . ووجودها هذا يستغرق فترة زمنية محددة بعدها تقنى لتنهض بدلا منها موجودات أخرى . هذه الموجودات المحدثة لا بد أن تكون محدثة (معلولة) بفعل محدث . وهذا المحدث

(١) ص ٢١٤ من الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(٢) ص ٢١٥ من الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

لا ينبغي أن يكون محدثا اذ لو كان كذلك لما انتهينا الى وجود المحدثات ذاتها . وعلى هذا العالم (هذه الموجودات المحدثه) لا بد أن يكون محدثا أى معلولا لعلّة أخرى أوجدته . وهذا المحدثه (لابد أن يكون محدثا أى معلولا لعلّة أخرى أوجدته . وهذا يتضمن القول : ان الاحتمال القائل بأن العالم ليس معلولا احتمال باطل ولا سند له من العقل والمنطق .

ويترتب على نفى الاحتمال الأول هذا نفى الاحتمال الثانى أيضا ، ألا وهو أن يكون العالم علة نفسه أو أن يكون قد أوجد نفسه . لأن هذا معناه أن يسبق الموجود نفسه ، أن يكون الشيء موجودا وغير موجود من جهة واحدة وفى نفس الوقت . لأن معنى أن يكون العالم علة نفسه معناه أن يكون موجودا قبل أن يكون موجودا !! وهذا تناقض . ان العالم اذا كان علة نفسه لكان هذا يعنى أنه كان موجودا ومن ثم فليس فى حاجة الى أن يوجد أحد . وقد بان خطأ هذا الرأى . معنى هذا أن العالم اذا كان محدثا — وهو كذلك — فانه محدث عن طريق غيره ، عن طريق فاعل آخر أو علة مباينة له . هذه العلة ، أو هذا الفاعل لا ينبغي فى نهاية الأمر أن يكون محدثا .

يقول الكندى « اذا كان العالم علة نفسه ، فانه لا يخلو من أن يكون أيسا وذاته ليس أو يكون ليسا وذاته أيس أو يكون ليسا وذاته ليس أو يكون أيسا وذاته أيس :

(أ) فان كان ليسا وذاته ليس فهو لا شيء وذاته لا شيء ، ولا شيء لا علة ولا معلول ...

(ب) وكذلك يعرض ان كان ليسا وذاته أيس ، لأنه أيضا اذ هو ليس لا شيء ، ولا شيء لا علة ولا معلول ..

(ج) ويعرض من ذلك أيضا أن تكون ذاته غيره ، لأن المتغيرات هى التى يمكن أن يعرض لأحدها ما لا يعرض للآخر . فاذا عرض له أن يكون ليسا وعرض لذاته أن يكون أيسا فذاته هى لا هو ... وهذا حلف لا يمكن أيضا .

(د) وكذلك يعرض ان كان أيسا وذاته ليس ... هذا خلف
لا يمكن أيضا .

(هـ) وكذلك أيضا يعرض ان كان أيسا وذاته أيس ، وكان علة كون
ذاته ، لأنه ان كان علة ذاته المكونة لها ، فذاته معلولته والعلة غير المعلول .
فقد عرض له اذن أن يكون علة ذاته ، وعرض لذاته أن تكون معلولته .
فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو . فيجب اذن من هذا الفن
أن يكون هو لا هو وهو هو وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون
أيسا وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته . ومثل هذا أيضا يعرض ان كان
ليس وذاته ليس ، وهو علة ذاته وذاته معلولة أيضا : أن يكون هو هو
وهو لا هو ، فليس يمكن اذن أن يكون شيء علة كون ذاته ، وذلك ما
أردنا أن نوضح^(١) .

وهنا نصل الى الاحتمال الثالث والأخير ألا وهو أن هذا العالم
علة لغيره أى محدث عن طريق الله . وهو المطلوب .

٤ — البرهان الرابع والأخير الذى يسوقه الكندى فى هذا الصدد
لتأكيد الوجود الالهى يتعلق بما نشاهده فى هذا العالم من كثرة وتغير
وفساد ، وصيرورة ، واجتماع وافتراق . ونحن نلاحظ ما يعتور الوجود
الواحد من خصائص وصفات دون أن تتدخل ارادة الوجود فى جلب هذه
الصفات أو دفعها عنه . ونرى الوجود الواحد قد يكون تارة حارا
وتارة باردا ... وهذا معناه أن هذه الصفات المتضادة التى تحمل
على الوجود انما تحمل عليه بسبب كائن آخر أو علة أخرى مخالفة
تماما لهذه الموجودات . واذا لم يكن الأمر كذلك لكانت هذه العلة
محتاجة الى علة أخرى وتسلسل علينا الأمر ودخلنا فى دائرة المحال .
هذه العلة تعد بلا شك مسئولة عن الوحدة والكثرة ، عن الكون

(١) ص ١٢٣ — ١٢٤ من الفلسفة الاولى .

والفساد ، عن الاجتماع والافتراق ، عن التركيب والتحليل • هذه
العلة هي الذات الالهية جل وعظم شأنها •

الصفات الالهية :

بعد أن أثبت الكندي وجود الله من خلال عدة براهين عقلية
اعتقد أنه لا يرقى إليها شك ، حاول أن يوضح الصفات التي يمكن أن
يتصف بها الله • أول صفة من هذه الصفات وأهمها هي صفة الوجدانية
بكل المعاني الشاملة والمتباينة لكلمة الوجدانية • وهنا نجد أن الكندي
يقدم تحليلا شاملا ومتنوعا لكلمة « الواحد » و « الوجدانية » (١) •

ويذكر الكندي في هذا الصدد كل المعاني التي يمكن أن يطلق عليها
« الواحد » • ففي كتابه الذي أهداه الى المعتصم يعرض لجميع الأحوال
التي يمكن أن يقال عليها الواحد لكي يستخرج منها مفهوم الواحد
الحق • فالواحد ، كما يقول فيلسوفنا ، لا ينقسم « فانقسامه أيس
ليس » وهذا خلف لا يمكن • فليس الواحد اذن عدد (ص ١٤٧) وإذا
كان الواحد ليس عددا ، فإنه لا يمكن أن يكون بالمثل واحدا هيولانيا ،
لأن الهيولى مركبة ، والمركب في الامكان حله • ولذلك فالواحد لا يمكن
أن يكون هيولاني لأنه لا يمكن حله • والواحد ليس عددا في حقيقته لأن
حقيقة العدد في أنه من المضاف • فهنا الواحد بالنسبة الى ، لأن العدد
مندرج تحت مقولة الكمية وخاضع لها • لذلك فالواحد ليس بعدد
بالطبع ، بل باشتباه الاسم • (ص ١٤٧) •

والواحد أيضا ليس ركن الاثنين أي من مكونات الاثنين أو الثلاثة
كما يظن البعض ، لأن الواحد بسيط والاثنان مركبان ، فكيف ينتج من
البسيط المركب !! •

(١) راجع في الفلسفة الاولى ص ١٤٣ - ١٥٣ ، ١٦٠ وراجع كذلك
رسالته في الفاعل الحق والفاعل الناقص ص ١٨٠ - ١٨٤ •

ويستطرد الكندي في بيان مفهومات الواحد الى أن ينتهى الى القول « أن الواحد بالحققة ليس قابلا للاضافة الى مجانسة ولا جنس للواحد الحق بته ... والواحد الحق أزلى ... وهو الذى لا هيولى له ينقسم بها ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ... ولا هو كمية بته ولا له كمية » (ص ١٥٣) . وفى مواضع أخرى كثيرة يذكر الكندي مثل هذه الأقوال ويزيد عليها . وهو يريد من كل هذا ، كما قلنا ، بيان المفهوم الحق للواحد . ويريد أن ينبه أيضا أنه حينما يقصد الواحد فإنه لا يقصد هذا الذى له كمية ما أو كيفية ما ، أو هذا الذى له جنس ونوع أو ما شاكل ذلك ، لأن كل هذه المفهومات لا يقصدها الكندي من كلمة الواحد الحق .

والواحد الحق ، بالاضافة الى ما سبق ، « ... لا حركة .. ولا نفس ... ولا عقل ولا أسماء مترادفة ... ولا واحد باشتباه الاسم .. » (ص ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦) . والكندي يذكر ذلك ويقيم الأدلة القاطعة على صدق قوله .

فالواحد الحق لا يمكن أن يكون حركة لأن الحركة تنقسم ، ولأن الحركة تقتضى الكثرة ، لأن الحركة فى ذاتها مستجيبة ، حيث تقتضى متحركا ومحركا . وإذا كان الكندي يصرح بأن الواحد الحق لا نفس . فهو على حق لأن الحركة ملازمة للنفس . فإذا كانت النفس ، بمعنى ما حركة ، وجب بالتالى أن لا يكون الواحد الحق نفسا .

والواحد الحق أيضا ليس عقلا ، لأن التفكير حركة ، ومصدر التفكير العقل . لذلك صرح الكندي بأن الواحد الحق ليس عقلا البته . ومن هنا نرى بجلاء مدى حرص الكندي على تصفية معنى الواحد من كل الشوائب والمفهومات البشرية النسبية . لأن الواحد فى لغتنا يطلق على أشياء ومفهومات متباينة ومتعددة . ولذا وجب علينا ، اذا أطلقنا هذا اللفظ على الله ، أن نفعل ، كما فعل الكندي ، حتى نخرج بمفهوم واضح عن الواحد الحق .

لقد دل تحليل الكندي لمفهوم الواحد على علو كعبه في اللغة العربية وتمكنه منها . كما أنه يدل أيضا على سعة أفقه وتنوع الثقافة التي نهل منها . وكان لابد للكندي باعتباره فيلسوف العرب والاسلام أن يقدم تصورا واضحا وفريدا للالوهية مختلفا عن فكرة الواحد كما كانت سابقة عليه ، سواء في الديانات المنزلة (اليهودية والمسيحية) أو شبه المنزلة (كالمانوية والزرادشتية) وفي الفلسفات السابقة عليه (وبوجه خاص الفلسفة اليونانية) .

ان صفة الوجدانية عند الكندي لا ينبغي أن يفهم منها أن الاله متحد بالعالم مباطن له كما كانت تقول « الرواقية » و « الابيقورية » . والوجدانية عند فيلسوفنا لا تعنى أن الله مثال الجمال ، أو مثال الخير ، أو هو صانع العالم بالمعنى الافلاطونى . وليس هو عقلا خالصا لا علاقة له بالعالم ، ولا يدرك عنه شيئا ، كما كان ينادى أرسطو .

ان الوجدانية عند فيلسوفنا تعنى أنه سبحانه فريد في وجوده ، ليس كمثله شيء . لا تدركه الابصار . ان الوجدانية تعنى الوجود الاصيل القائم بذاته والمقوم لكل الموجودات الاخرى . الوجدانية تعنى نفى أن يكون لله شبيه أو ند أو ضد أو جنس .

يقول فيلسوفنا « .. لا جنس للواحد الحق بته ... الواحد الحق أزلى ، ولا يتكرر بته بنوع من الأنواع . ولا يقال واحد بالاضافة الى غيره . فان هو الذى لا هوى له ينقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ... ولا هو كمية بته ، ولا له كمية (١) .

والواحد الحق عند فيلسوفنا ليس مترمنا ولا متمكنا ولا متحركا ، لأن هذه من خصائص الاجسام المادية المتعينة المتشخصة . فضلا عن أن كل موجود له زمان فانه يكون من ثم له بداية ونهاية . لأن الزمان ،

(١) ص ١٥٣ فى الفلسفة الاولى.

كما نعلم ، هو مصدر التغير والفساد • وإذا وجد موجود عال على الزمان ، فإن هذا الموجود يكون ، من ثم ، غير كائن أو فاسد •

وعند فيلسوفنا أن الواحد الحق جل شأنه ليس نفسا وليس عقلا لأن النفس محدودة أولا بحدود الجسم هي والعقل • ثم أن النفس بها جزء بالقوة وآخر بالفعل ، ومن ثم فإنها قابلة للانفعال والتغير ولا ينبغي أن يكون الله كذلك • أضف الى هذا أن ثمة خصائص تعتور كلا من النفس والعقل كالعلم والجهل والتذكر والنسيان والبلاهة والذكاء والاخلاق الحميدة والذميمة ... الخ كل هذه الصفات لا ينبغي لها أن تلحق الكائن الحق (١) •

على كل حال ، وكما سبق أن ذكرنا ، فإنه بعد أن يبين الكندي الوجوه التي يمكن أن يطلق عليها لفظ الواحد ، وينتهي من بيان أن كل « استخدامات » الواحد « في هذه الميادين إنما هو استخدام مجازي وليس استعمالا حقيقيا ... بعد ذلك كله ينتهي الكندي الى بيان وجهة نظره في عبارات قوية موجزة حيث يقول : « فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولا ، ولا هو عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصية ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كنه ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة الى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكاثر ، ولا هو المركب ، ولا كثير ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أساميها • وإذا هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعنى ما يقال عليه ، فما يقال عليه أشد تكثرا • فالواحد الحق اذن لا ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو اضافة ، ولا موصوف

(١) راجع ص ١٥٤ ، ١٥٥ من الفلسفة الاولى • وكذلك النصفحات ١٥٦ — ١٥٩ •

بشيء من باقى العقولات ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصية ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما ينبغى أن يكون واحد بالحقيقة • فهو اذن وحدة فقط محض ، أعنى لا شيء غيره وحده ، وكل واحد غيره فمتكثر • اذن الوحدة اذ هي عرض فى جميع الاشياء فهي غير الواحد الحق كما قدمنا • والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكثر بته بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الانواع لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ، ولا كل ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة بته^(١) •

معنى هذا كله أننا لا نستطيع أن نصف الله بأية صفة ايجابية اللهم الا صفة الوحدة وما يتصل بها من صفات ذاتية • وما عدا ذلك فاننا لا نستطيع أن نصف الله بأية صفة أخرى • بل كل ما نستطيع أن نقوله فى هذا الصدد هو أننا ينبغى أن ننفى عنه سبحانه صفة الاجسام وصفة الكائنات الحية • بحيث نقول : ليس كمثله شيء ، لا ينقسم ، ليس بكم ولا بكيف ، لا كثير ولا صغير ••• الخ أى أن هذه الصفات صفات سلوب • ذلك أن الكندى أراد — شأنه شأن المعتزلة الذين عاشرهم وأفاد منهم — أن ينزه الله عن كل ما عداه • فهو ليس عقلا بالمعنى الارسطى وغير الارسطى ، وليس نفسا ولا ينبغى له جل شأنه أن يكون كذلك • بعبارة أخرى ، ان كل ما خطر على بالنا من موجودات وصفات فان الله مباين لها جميعا •

ان الكندى ، بحسبانه فيلسوفا مسلما ، أراد أن يبعد النظرة التشبيهية التى ينظر بها الانسان الى الله (عن الله) • أراد الكندى أن يوضح أنه لا ينبغى أن ننظر الى الله بعين الانسان وأن نقبسه سبحانه على غرار قياسنا وتصورنا وتصويرنا للأشياء •

وبن معلم مضيعة الحال أن الانسان لا يمكن أن يتخيل شيئاً أو يصور شيئاً الا اذا شاهد به مثيلاً في عالم المحيط به • ونهذا نجد أن معظم الفنانين لابد أن يكون فهم انعكاساً للبيئة التي يحبون فيها بطريقة أو بأخرى • وحتى اذا حاول الانسان أن يرسم صورة سيئة لكائن ما (وليكن تخيل بعضهم للشيطان) فانه ولا بد أن يستعين بالضرورة بصور الموجودات المحيطة به والتي يرى أن لها شكلاً عجيباً ومدهشاً أو منفراً • ثم يسمى الى تركيب بعض أجزاء هذه الموجودات على بعض الكائنات الأخرى بحيث يفرج لنا في نهاية المطاف صورة كريهة لما يسعى الى تقديم صورة سيئة عنه • ولما كان المولى جل شأنه لا يرى وليس له سبحانه شبيه أو مثل أو ند ، فان أحداً من الناس ليس بوسع البتة أن يتصور الاله أو أن يؤكد له بعض الصفات بالكيفية التي هي عليها في الموجودات • لأن ذلك من شأنه أن يؤدي — كما تنبه الكندي — الى التشبيه ومن ثم التجسيم • وهذا أمر يرفضه الكندي رفضاً قاطعاً • فالله سبحانه فريد في كل شيء : سواء في وجوده وفي فعله وفي صفاته • والواحد الحق أو الانية الحق عند الكندي هو الجدير أيضاً بأن يسمى الفاعل الحق الأول التام •

وفي هذا الصدد يوضح الكندي أيضاً أن كلمة « فاعل » يمكن أن تستخدم في عدة مجالات استخدماً مجازياً • ومن تشير الى الفعل والانفعال ، اد ليس ثمة فعل أو تأثير دون أن يكون هناك انفعال وأثر ما • وهنا يرى الكندي أننا اذا شئنا الدقة ، فلا ينبغي لنا أن نصف أى موجود غير الله بأنه الفاعل الحق • لأن الفعل الحق عنده هو تأسيس المؤسسات عن ليس • انه الابداع والخلق دون وجود زمان ومكان ومادة قديمة • هذا الفاعل الحق هو المبدع لكل والفاعل لكل ومن ثم يكون الكل منفعلاً لله جل وعز شأنه • أما اذا كنا نقول بصفة عامة ان الانسان فاعل ، فاننا نعني بذلك أن للانسان قدرة فقط على التأثير في غيره ، لكن ليست له قدرة على الابداع بالمعنى الحقيقي لهذا اللفظ ، لأن الانسان نفسه مبدع •

ان العالم كله منفعل سواء كان هذا الانفعال مباشرا وغير مباشر،
عن طريق الفاعل الحق الذي أبدع الموجودات كلها ضربة واحدة ، أو ان
شئتم دفعة واحدة على حد تعبير الامام الغزالي .

يقول الكندي « ان الفعل الحقى الاول تأييس الأيسات عن ليس .
وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة . فان تأييس
الأيسات عن ليس ، ليس لغيره . وهذا الفعل هو المخصوص باسم
الابداع . فأما الفعل الحقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثر المؤثر
فى المؤثر فيه . فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه من غير أن يتأثر هو
بجنس من أجناس التأثير . فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من
غير أن ينفل هو بته . فأما المنفل فهو المتأثر من تأثير المؤثر ، أعنى
المنفل عن الفاعل . فاذن الفاعل الحق الذى لا ينفل بته هو البارى
فاعل الكل جل ثناؤه . وأما ما دونه ، أعنى جملة خلقه فانها تسمى
فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة . أعنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة ، فأما أولها
فعن باريه تعالى (ثم ينفل بعد ذلك) بعضها عن بعض (١) .

وفى موضع آخر من نفس الرسالة السابقة يقول فيلسوف العرب
والاسلام « ... فأما البارى تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات
التي بتوسط والتي بغير توسط بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفل بته ، الا
أنه علة قريبة للمنفل الأول ، وعلة بتوسط لما بعد المنفل الأول من
مفعولاته (٢) .

الله اذن عند فيلسوفنا الفاعل الحق . واذا كنا قد رأينا أن الكندي
يشير الى أنه لا ينبغى أن يطلق على غير الله لفظ الواحد اللهم الا اذا

(١) ص ١٨٢ - ١٨٣ من رسالة الفاعل الحق الاول التام والفاعل
الناقص الذى هو بالمجاز .

(٢) ص ١٨٣ من رسالة الفاعل الحق الاول .

كان هذا الاستخدام أو ان شئت التعبير تعبيراً مجازياً ، فانه هنا أيضاً يرى أنه لا يصح البتة أن نطلق على غير الله كلمة « الفاعل الحق » أو الحقيقي . وعنده أن هذا العالم واحد ، وينبغي أن يكون معلولاً ، أى مفعولاً ، لواحد فقط هو الله . وهذا العالم دليل قاطع على أن الله جل شأنه فاعل حق . هنا يميز الكندي تمييزاً رئيسياً بين الفاعل الحق المبدع وبين الفاعل المبدع أو الفاعل المؤثر فقط . فعنده نجد أن عملية الخلق أو الابداع خاصة بالفاعل الذى أيس (أوجد) هذه المؤسسات (الموجودات) عن ليس (عن لا شئ) . فالفاعل الحق من صفاته وخصائصه ايجاد الموجودات بعد أن لم يكن لها محض وجود ، ولهذا فالواحد الحق خالق على الحقيقة . أما اذا كنا نصف بعض الموجودات بأنها فاعلة فليس هذا تعبيراً حقيقياً وانما هو مجاز ، وتجاوز فى استخدام الالفاظ . وفعل الموجودات هنا بعضها فى بعض وانفعال بعضها عن البعض الآخر لا يتجاوز التأثير والتأثر .

وعند فيلسوفنا نجد أن الله وحده غير منفعل ، أما ما عداه من موجودات فلا بد لها من التأثير والتأثر ، لا بد لها من أن تفعل (أى تؤثر) وتتفعل مع غيرها . وهذا الفعل والانفعال المتبادل بين الموجودات بعضها وبعض ينبغي أن يرد فى نهاية المطاف الى الفاعل الحق جل شأنه . بعبارة أخرى ان الموجودات تفعل وتتفعل عن الله جل شأنه سواء تم هذا الفعل والانفعال بطريقة مباشرة عن الفاعل الحق (كما هو الحال فى أول الخلق) أو بطريقة غير مباشرة (كما هو حادث فى سائر الموجودات الاخرى) . بعبارة ثالثة : ان الله جل شأنه هو العلة المطلقة لكل ما يحدث فى الكون وليس ثمة علة حقيقية أو معلول فى هذا العالم الا ويستند فى نهاية الامر الى العلة الأولى الفاعلة الحقة .

يقول الكندي (وهو بصدد تمييزه بين الفاعل الحق وبين غيره وتمييزه بين الفعل الحق وبين غيره من أفعال) يقول : ان الفعل الحقيقى الأول تأسيس الأيسات عن ليس ، وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى

الذى هو غاية كل علة • فان تأييس الأيسات عن ليس (أى الخلق من
العدم) ليس لغيره • وهذا الفعل الحقى الثانى الذى يلى هذا الفعل
فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه • فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه من غير
أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثير • فاذن الفاعل الحق هو الفاعل
مفعولاته من غير أن ينفعه هو بته • فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير
المؤثر أعنى المنفعل عن الفاعل (١) •••

ويقول الكندى ، فى موضع آخر ، مؤكداً أن الله العلة الفاعلة لكل
شئ سواء كانت مباشرة وغير مباشرة يقول « ••• فأما البارى تعالى
فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسط والتى بغير توسط
بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بته ، الا أنه علة قريبة للمنفع الأول ،
وعلة تتوسط لما بعد المنفع الأول من مفعولاته » (٢) •

أما عن علاقة الذات الالهية بصفاتهما ، وهى المشكلة التى ناقشها
المتكلمون مناقشة فياضة (٣) ، فان منطق مذهب الكندى يشير الى أنه
جارى المعترلة فى هذا الصدد • ونحن نعلم أن العلاقة بين الذات وبين
الصفات لها ثلاث احتمالات :

(أ) اما أن تكون الصفات عين الذات (المعترلة) •

(ب) اما أن تكون الصفات أحوالا ووجوها للذات (أبو هاشم
الجبائى) •

(ج) اما أن تكون الصفات زائدة على الذات (الأشعرية) •

هذه هى الاحتمالات الثلاث للعلاقة بين الذات والصفات • وعلى

(١) ص ١٨٢ من الفاعل الحق الاول التام •

(٢) ص ١٨٣ من الفاعل الحق الاول •

(٣) راجع كتابنا علم الكلام ومدارسه : الفصل التاسع وايضا راجع
الفصلين السابع والثامن •

ضوء موقف الكندي الذي أشرنا اليه نجد أنه قد انتهى الى الموقف الاعترالى ، الذى يوضح أن الصفات عين الذات الالهية لأنها وحدة واحدة : فكله سبحانه علم وكله قدرة ، وكله حياة ، وكله سمع . انه سبحانه عالم بعلم وعلمه ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ... الخ .

وفي جملة القول نقول ان الاله عند الكندي ، كما ذكر الدكتور أبو ريده « ... ذات حى منزّه عن صفات كل ما نعرفه من أشياء محسوسة أو معقولة ، وعن كل مفهوماتنا وتصوراتنا للماديات والمعنويات . لكنه ليس مجرد صورة معنوية أو كائننا مفارقا للمادة ومخالفا لها ، بل هو ذات له صفة الحياة والقدرة والارادة والعلم والحكمة التى لا يخرج عنها شيء . فللاله عند الكندي صفة الفعل الحقيقى المطلق وهو الخلق والابداع ، وله صفة التقدير والعناية . فهو المبدع لكل شيء والحافظ لكل شيء . وهو الذى رتب هذا العالم وجعل بعضه علة لبعض وغاية لبعض . وكل شيء فى العالم منته لأمره وارادته . أو اذا عبرنا تعبيرا مجازيا قلنا ان كل شيء فى العالم ساجد مطيع لله . فللاله فى رأى الكندي علاقة حية حقيقية بهذا العالم . وهذه العلاقة هى الرباط بين العالم وبين صانعه . ومن هنا يكون هذا العالم فظهورا للفعل الالهى وللحكمة الالهية ، ويكون العالم شاهدا بوجوده وما فيه من ابداع الصنع على وجود الاله وكماله .

مفهوم الالهية بين أرسطو والكندى :

على ضوء ذلك كله نستطيع أن نجزم بأن الله عند الكندي يختلف عن مفهومه فى الفلسفة اليونانية ، وبالتحديد عند أرسطو .

فنحن نعلم تمام العلم أن الها كاله أرسطو يتأمل ذاته دون أن يدرك هذا العالم . لأن هذا العالم ممتلئ بالشرور والآثام والنقص . ولا يمكن للكامل أو المحرك لأول أن يدرك مثل هذه الأمور أو يعقلها لأن هذا حظ من قدر الاله ، ومن شأن سعادته وكماله . هذا الاله

الارسطى لا يفعل فى العالم ولا يحركه ، حيث أن العالم هو الذى يتحرك بذاته من جراء تشوقه الى هذا الأول . وتنشأ عن هذا التشوق حركة العشق كما سماها أرسطو وهى بمثابة نزوع فطرى غريزى للتشبه بالاله . هذا الاله كله عقل خالص يتأمل ذاته ، وهذا التأمل حياته وسعادته . واله أرسطو لا يرعى هذا العالم أو يراعيه ، ولا يهتم به ولا يدرك أحواله ولا الحوادث التى توجد أو تحدث فيه . هذا الاله لا يتصف بالابداع أو الخلق ، لأن العالم عند فلاسفة اليونان ، كما أشرنا ، قديم غير محدث . وهذا يعنى أن الاله لم يخلق العالم بل صنعه عند بعضهم فحسب . وشتان ما بين الصنع وبين الخلق من حدود فاصلة .

أما الله عند فيلسوف العرب والاسلام فهو اله مبدع خلاق «مؤسس الأبيسات عن ليس» وهو «الأول المبدع المسك كل ما أبدع» ، «فلا يخلو شئ من امساكه وقوته الا عاد ودثر» (ص ١٦٢) .

الله عند الكندى ، كما هو واضح ، خالق هذا العالم ، وأنه سبحانه الفاعل الحق وفعله فعل جق . وهو سبحانه المسك لهذا العالم بعنايته ورعايته وقدرته . وأنه جل شأنه لا يسهو لحظة واحدة ، ولو فرض — وهذا غير جائز — أن سهى عن العالم لهلك وفسد .

ان دوام هذا العالم وترابطه أعظم دليل على تدبير المدبر الأول الحكيم القادر الذى لا يسهو . ان مفهوم الله عند فيلسوف العرب متفق مع روح الاسلام وتعاليمه . فالله عنده حتى قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ، عالم الغيب والشهادة ، الذى لا يحيطون بشئ من علمه وقدرته ، وسع كل شئ علما ، يدبر الامر ، يحكم بالعدل ، قادر على كل شئ ، له ملك السموات والارض ، هو الذى أنشأنا وصورنا وأبدعنا ، وهو الذى خلق الفلك والجبال والانهار . . وهو الذى أعطى الناس الاوامر والنواهي والاخبار . أما اله أرسطو فهو اله « مثالى » اله « عقلى » أشبه بتمثال ذو وضع محكم بديع لا يقدر أحد على صنع مثله مع امكانية

التقرب منه والتشبه به • وقد رأينا هذه المعانى كلها فى عبارات بليغة حينما ذهب الكندى الى القول « ان فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدير أول ... الخ »

ان الكندى فى مثل هذه العبارات الموجز قيثبت وجود الله اثباتا بسيطا (ولكنه يقينى ومؤكد) عن طريق هذا العالم المنصوب (القائم) أمام الحس والذي لا ينكره الا كل جاحد حرم من العقل • والكندى يبين أنه يبرهن على وجود الله ... لن !! ... لن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطالبه الحق وخواصه الحق • أى أن الكندى لا يبرهن لأى انسان أيا كان على وجود الله واثبات صفاته ، بل يبرهن عليه سبحانه لفئة محددة من الناس ، لأولئك الذين وهبهم الله العقل وأحسنوا استخدامه لن لا يفصل بين الحس والعقل ... وبعد :

فانه على ضوء ذلك كله يمكن أن نشير الى عدة أمور هامة :

(أ) اثبات الكندى لله تابع من وحى فهم عميق وصادق وحقيقى للقرآن الكريم الذى أمرنا بالنظر فى العالم والتفكر فيه ومعرفته ، ثم الانتقال بعد ذلك (أو ان شئت تجاوز ذلك) الى العالم المعقول ، الانتقال الى الخالق • الانتقال من الأشياء المبدعة الى مبدع هذه الأشياء •

(ب) الله عند الكندى وحدة محضة لا يمكن تركبه ولا يمكن فساده ولا يمكن تمييز جزء فيه عن جزء آخر • كذلك لا يمكن القول أن أجزاءه متشابهة لأنه سبحانه لا أجزاء له • فهو واحد ووحد من كل الوجوه • لا يتكرر ولا يتجزأ ولا يفسد ولا ينحل • فالوحدة أخص خصائص الذات الالهية •

(ج) والكندى لم ينكر الصفات الالهية ، ولم يذكر قدمها كما ذهب

بعض الفرق الاسلامية • فلقد أقر هذه الصفات كما جاءت
في القرآن الكريم • والكندى بهذا انما يكون بحق ابن
الاسلام •

مشكلة العالم عند الكندى

تمهيد :

قبل أن نتحدث عن « فكرة العالم » عند الكندى ، علينا أولاً أن
نتناول بعض الاصطلاحات المتصلة اتصالاً وثيقاً بـ « العالم » والتي
لا نستطيع أن نفهم العالم عند الكندى بغير وقوفنا على رأى الكندى
بصدها • هذه الاصطلاحات أو ان شئت المفهومات قد تباينت الآراء
بصدها وكان للكندى رأيه الخاص الذي امتاز به عن فلاسفة اليونان
كما سنرى • ولا شك أن فهم رأى الكندى بشأن بعض « الأكوان »
التي تلحق الاجسام الموجودة في العالم من شأنه أن يجلى لنا موقف
الكندى الخاص بالعالم نفسه • فنحن حينما ندرك موقف الكندى من
فكرة المكان والزمان والحركة ومشكلة العلية يصبح رأيه في العالم ، بعد
ذلك ، واضحاً ومتميزاً • ولهذا حاولنا هنا قبل الخوض في موقفه من
« العالم » أن نوضح رأيه بشيء من الإيجاز في بعض هذه المفهومات
والاصطلاحات :

(أ) الزمان :

في رسالته « في حدود الأشياء ورسومها » يعرف الكندى الزمان
بقوله انه « مدة تعدها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء » (ص ١٦٧) • وفي
نفس الرسالة يعرف لنا الوقت بقوله انه « نهاية الزمان المفروض للعمل » •
معنى هذا أن الوقت مندرج (متضمن) في الزمان • أو ان شئت فقل أنه
فترة محددة من الزمان استغرقها « الكائن » أو الفاعل لانجاز شيء ما •

أو هو فترة معينة يتحقق في خلالها فعل ما . لكن هذه الفترة نقتطعها —
بالوهم — من الزمان .

أما عن الزمان ذاته ، ففي التعريف السابق الذي أورده الكندي
يوضح لنا فيه أن الزمان مؤلف من أجزاء (لحظات) وذلك حينما ذكر قوله
« ... غير ثابتة الأجزاء » . ونحن نعلم أن الأجزاء التي يتكون منها
الزمان هي مجموعة « اللحظات » أو « الآتات » ، أو هي تلك التي نطلق
عليها « قبل » و « الآن » و « بعد » . وهذه هي الأجزاء الخاصة بالزمان .
وكل زمان يتكون من هذه الآتات . ونحن نعلم أن كل آن لا ينفصل عن
ما قبله ولا ينفصل أيضا عما بعده . أي أن الزمان متصل وليس منفصلا .
ذلك أن اللحظة الحاضرة نهاية لزمان مضى ومقدمة لزمان آت . ولهذا
فإن الزمان متصل الآتات .

كذلك يشير التعريف الى أنه يصعب علينا ، ان لم يكن من المستحيل
أن نتصور زمانا بلا حركة . فالحركة عند الكندي ، كما هي عند ارسطو ،
ملازمة للزمان ، وهو بدوره ملازم لها . فحينما يقول الكندي في تعريفه
للزمان « انه مدة تعدها الحركة ... » فإنه يقصد من ذلك أن الحركة
الخاصة بالاجسام هي التي تكشف لنا عن جوهرية الزمان . والحركة —
كما أشرنا ، حركة جسم معين . والجسم مهما كبر حجمه أو صغر
محدود متناه ، ومن ثم فإن الزمان « مدة حركة الجسم » . انه
« الترمومتر » أو المعيار والمقياس الذي نقيس به حركة الجسم ، حيث
نقول : تحرك الآن أو تحرك قبل كذا وبعد كذا ... أو نقول : ان الحركة
استغرقت وقتا كبيرا ... كل ذلك يشير ويوضح ارتباط الزمان بالحركة
وأنه لا يوجد بدونها . انه يصعب علينا أن نتصور حركة تجري لا في زمان .
كما لا يقل صعوبة عن ذلك تصور زمان أجوف خال من الحركة أقصد خال
من جسم يتحرك .

وينتبه الكندي الى الفرق الحاسم بين التناهي بالفعل واللاتناهي

بالقوة • ويطبق ذلك على فكرته عن الزمان هنا • فعند الكندي أن « اللاتناهي » الخاص بالعالم ، أيا كانت طبيعته ، لا وجود له « بالفعل » وإنما يمكن أن يكون موجودا بالقوة أو بالوهم والتخيل • وهذا معناه أن الزمان عند الكندي متناه محدود له بداية وله نهاية لأنه حادث ، كما أشرنا ، حدوث الأجسام •

يقول الكندي « ... فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لا نهاية له • ومن ذلك الحركة والزمان • فاذ الذي لا نهاية له إنما هو في القوة • فاما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له لما قدمنا • واذ ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له • والزمان زمان جرم الكل أعنى مدته • فان كان الزمان متناهيا ، فان انية الجرم متناهية اذ الزمان ليس بموجود » (١) •

أما ارتباط الزمان بالجرم أي بالحركة ، فان الكندي يصرح في هذا المصدد بأنه : « لا جرم بلا زمان ، لان الزمان هو عدد الحركة ، أعنى مدة تعدها الحركة فان كانت حركة كان زمان ، وان لم تكن حركة لم يكن زمان » (ص ١١٧) • وفي موضع آخر يقول فيلسوف العرب والاسلام « ... ان كانت حركة كان جرم اضطرارا • وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الجرم اضطرارا اذ لا زمان الا بحركة ، واذ لا جرم الا وحركة ، ولا حركة الا وجرم ولا جرم بلا مدة اذ المدة هي ما هو فيه هوية أعنى ما هو فيه هو ما هو • ولامدة جرم الا وحركة اذ الجرم مع حركة أبدا كما اتضح • فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدأتعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبدا • فالجرم لا يسبق الزمان أبدا • فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا » (ص ١١٩) •

الزمان اذن هو والحركة من الاشياء المتضايفة والتي اذا وجد الواحد منهما لا بد وأن يوجد الآخر • أو بعبارة أخرى انك لا تستطيع أن تتصور

(١) ص ١١٦ — ١١٧ من الفلسفة الاولى •

الواحد منهما الا اذا تصورت الآخر . هذا الرأي الذى ذهب اليه الكندى يشير من جهة أخرى الى أنه اذا كان ثمة موجود لا يتحرك أو لا يتحدد ويتجسد ويتعين ، فان هذا الموجود يمكن أن يكون عاليا على الزمان ومن ثم يكون غير كائن أو فاسد . بعبارة ثالثة: ان كل الكائنات المترمة المتمكنة كائنة فاسدة ، أما اذا جاز وجود موجود غير متمكن أو مترمن فانه من ثم يكون غير كائن أو فاسد .

هذا هو ما ذهب اليه الكندى في نظريته للألوهية . فالله لا يتغير ولا يتحرك لانه خارج الزمان . ولان الزمان ، بمعنى ما ، مصدر للكون والفساد . وما دام الله خارجا عن الزمان ، فانه سبحانه ، من ثم ، لا يكون ولا يفسد . الله عند الكندى لا يتغير لان التغير يجرى في زمان ولا بد أن يخضع هذا التغير للزمان . ولما كان الله فوق الزمان فانه بالتالى لا يتغير . (أضف الى ذلك أن التغير يعنى من جملة ما يعنى الاستكمال ، والله من هذه الجهة لا يتغير لانه كامل ... الخ) .

ومن الادلة التى يسوقها الكندى على تناهي الزمان ، ومن ثم حدوثه وعدم أزليته ، ما ذهب اليه من أنه لو كان قبل كل زمان زمان الى غير نهاية ، ثم فرضنا في هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما استطعنا أن نصل الى هذه النقطة أبدا لاننا لن نستطيع أن نعبر أو نتجاوز الزمان اللامتناهى ، من حيث أن قبل هذه النقطة زمانا لا نهاية له .

أضف الى ذلك أن وجود هذه النقطة المعلومة التى افترضناها يتضمن أمرين متناقضين : أن يكون الزمان متناهيا من جهة هذه النقطة المعلومة ، وأن يكون لا متناهيا من الجهة الاولى ، جهة لا نهائيتها في الابتداء!! وهذا يعنى أن يكون الزمان متناهيا ولا متناهيا . وهذا تناقض راجع الى خطأ الفرض الذى قام عليه ، وهو أن يكون الزمان لا متناهيا .

ان وجود نقطة محدودة أو حد فاصل دليل قاطع على حدوث الزمان وعلى لا نهائيتها . واذا كنا قد أوضحنا بعض الادلة التى ساقها

الكندى على تأكيد الوجود الالهي وعلى تأكيد القول بحدوث العالم • فإن هذه الأدلة يمكن أن تستخدم هنا ، بطريقة أو أخرى ، لكى يستدل منها على حدوث الزمان • ذلك أن هذا الحدث مرتبط بحدوث العالم الذى يستند بدوره الى القول بوجود خالق محدث لهذا العالم • لان الزمان ، كما أكدنا فى غير موضع ، مرتبط بالجسم ، مرتبط بالحركة • وما دام الجسم حادثا بعد أن لم يكن ، وجب أن يكون الزمان بدوره حادثا بعد أن لم يكن •

يقول الكندى فى معرض استدلاله على حدوث الزمان وبيان تنافيه سواء فى الحاضر والماضى : « ان قبل كل فصل من الزمان فصلا الى أن تنتهى الى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أعنى الى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك •

فان أمكن ذلك فان خلف كل فصل من الزمان فصلا بلا نهاية • فاذا لا ينتهى الى زمن مفروض أبدا ، لان من لا نهاية فى المقدمة الى هذا الزمن المفروض مساوى المدة للمدة التى من هذا الزمن المفروض فصاعدا فى الأزمنة الى ما لا نهاية له •

وان كان من لا نهاية الى زمن محدود معلوم ، فان من ذلك الزمن المعلوم الى ما لا نهاية له من الزمان معلوما •

فيكون إذن لا متناه متناها وهذا خلف لا يمكن •

وأیضا ان كان لا ينتهى الى الزمان المحدود حتى ينتهى الى زمن قبله ولا الى الذى قبله حتى ينتهى الى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ، ولا يؤتى على آخرها ، فانه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان ، حتى ينتهى الى زمن محدود بقة — والانتهاى الى زمن محدود موجود به ، فليس الزمان فصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطرازا • فليس مدة الجرم بلا نهاية » (ص ١٢١ — ١٢٢) •

(ب) الحركة :

يعرف الكندي الحركة بقوله انها « تبدل حال الذات » (١) . وكان الكندي قد ربط ربطا وثيقا هنا بين التغير وبين الحركة . لان التغير لا يمكن أن يتم بغير حركة . وهذا هو معنى قوله ان الحركة تغير حال الذات من حال الى حال . فحدوث صفات للذات أو زوال صفات عنها لا يتم الا بالحركة . بل أن حدوث الموجودات ذاتها وفسادها أمر لا يتم الا عن طريق الحركة . وقد أشرنا الى أن فيلسوفنا يربط دائما بين وجود الجسم وبين الحركة والزمان . وهو يرى أن هذه المفاهيم الثلاثة لا يسبق بعضها بعضا في الوجود . وهو لا يتصور حركة بغير جسم وزمان ، كما أنه لا يتصور زمانا بغير حركة وجسم . وهو من جهة ثالثة يرفض القول بوجود جسم دون حركة وزمان » فان لم يكن حركة ، فليس موجودا مدة ولا حركة ، وان لم يكن حركة ولا زمان فلا شيء » من . . . الى ، وان لم يكن « . . . من . . . الى فلا مدة ، وان لم يكن مدة فلا جرم ، لان الجرم في مدة من ، لانه وان لم يكن ولا الآن واحد ، فلا حال البتة ولا وجود لهوية جرمية ، فان لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم . فان الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا » (٢) .

الحركة اذن مرتبطة عند الكندي بالاجسام . وهذه الاجسام تتمايز بتمايز حركاتها . وهنا يذهب الكندي الى ما ذهب اليه ارسطو من قبل من تقسيم للحركات ، حيث ذكر أنها أربع :

١ — الحركة المكانية ، وهي تغير الجسم مكانه أو انتقاله من موضع الى موضع آخر . وتسمى هذه الحركة أيضا بـ « حركة النقل » .

٢ — الربو والاضمحلال . أو أن شئت الزيادة والنقص . وهي

(١) ص ١٦٧ من رسالته في رسوم الاشياء .

حركة تتضمن : أما زيادة أجزاء الجسم ومن ثم حجمه ومساحته أو نقصا يحدث في الجسم أو فسادا يطرأ عليه .

ومعلوم أن حركة الربو والاضمحلال هذه يرتبط بها اتساع المكان أو ضيقه . لأن الزيادة في الجرم تقتضى الزيادة في الموضع الذى يحل فيه هذا الجسم والعكس بالعكس .

٣- وهناك حركة الاستحالة ، وهى تلك الحركة التى يثرب عليها التغير في الكيف مقابل التغير في الكم ، كما هو الحال في الحركة السابقة . وهذه الحركة تعنى أن يخلع الموجود بعض صفاته ويتصف بصفات أخرى جديدة . وتناوب الصفات على الذات لا يتم بغير هذه الحركة ، حركة الاستحالة .

٤- أما الحركة الرابعة والاخيرة فهى حركة « الكون والفساد » أو « الوجود والعدم » . فمن خلال هذه الحركة تندثر بعض الموجودات أو الاعيان وتنشأ موجودات أخرى . فالوجود والعدم ، أو الایجاد والاحداث ، والفساد أ الافناء ، مر لا يتم الا بهذه الحركة . معنى هذا أن هذه الحركة تتعلق بفساد الموجود ذاته وتغص صفاته الجوهرية أو الاساسية والتى هو ما هو بها ، ليتحول الى شىء آخر مغاير تماما لجوهره الاول .

يقول الكندى « ... والحركة انما هى حركة الجرم ، فان كان جرم كانت حركة والا لم تكن حركة . والحركة هى تبدل ما ، فتبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هى الحركة المكانية . وتبدل المكان الذى ينتهى اليه الجرم بنهاياته اما بالقرب من مركزه واما بالبعد منه هو الربو والاضمحلال ، وتبدل كفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون والفساد » (١) .

(١) ص ١٩٦ - ١٩٧ ، من رسالته في مائىة ما لا يمكن ان يكون لا نهاية له وراجع ايضا ص ١١٩ .

هذه هي أنواع الحركات عند الكندي • وواضح أنه قد تابع في هذا النصدد الفكر الارسطي • وهو أيضا بحديثه عن فكرة الحركة انما يتناولها على ضوء مفهوم « القوة » و « الفعل » الارسطيين • لان ما بالقوة لا يمكن أن يخرج الى حيز الوجود أو يتحقق الا عن طريق الحركة • فالبذرة لكي تصير شجرة أو نباتا ، أى لكي تحقق امكانياتها ، فانها لا تقفل ذلك الا عن طريق الحركة • كما أن الشيء الموجود بالفعل لا يمكن أن يفسد أو يندثر ويزول الا عن طريق الحركة أيضا • وغنى عن البيان أن الكندي هنا لم يتابع أرسطو متابعة عمياء ، ولم يوافق موافقة تامة على كل ما ذهب اليه • بل ان الكندي لم يكن يشعر بأنه مقلد لارسطو ولا لغيره من فلاسفة اليونان • انه وقف منه موقف الفاحص الباحث المحقق، الذى له حرية القبول والرفض لهذا وذاك • انه وقف منه موقف الناقد الذى يجرى اختبارا دقيقا للمذهب قبل قبوله أو رفضه • فلهذا نجد أنه وان كان قد تابع أرسطو فيما ذهب اليه هذا الاخير من ارتباط الحركة بالزمان الا أنه لم ينته من ذلك — كما انتهى ارسطو — الى القول بقدوم الحركة وقدم الزمان •

لقد أشرنا الى أن الكندي يرى حدوث الزمان • وهو أيضا يرى حدوث الحركة • ذلك أن الادلة التى قامت على أن الزمان حادث تقوم هنا أيضا — كحجة عقلية — على أن الحركة أيضا حادثة ، لان الحركة لا توجد الا بالزمان • فاذا كان الزمان الملازم للحركة حادثا ، وجب أن تكون الحركة — والتى لا وجود لها الا بالزمان — حادثة أيضا • الحركة اذن حادثة عند الكندي • وهو هنا يرفض ما ذهب اليه المعلم الاول من القول بقدمها • لقد ذهب ارسطو الى أن لكل حركة محركا ، والى أن كل حركة تسبقها حركة أخرى • • • وهكذا حتى نصل الى الحركة الاولى • وكان من الواجب على ارسطو — وهو الفيلسوف العقلى جدا — أن يقول بأن هذه الحركة الاولى ينبغى أن تكون حادثة عن محركها الاول • لكن ارسطو تحت تأثير الوهم أو شوشرة الخيال ، لم يستطع القول بالابتداء سواء فى الزمان والحركة والجرم • ومن ينظر الى مذهب أرسطو فى هذا (م ١٠ — الفلسفة الاسلامية)

الصدد يجد به ثغرات يمكن أن تدمر المذهب من أساسه • لان المرء لا بهم من القول بوجود حركة أولى الا على ضوء الحدوث ، حدوث الحركة • أما أن يقول أرسطو بوجود حركة أولى وبقدم هذه الحركة فأمر يدل على الاضطراب المذهبي • ومهما حاول أرسطو حل ذلك عن طريق القول بأن الحركة الدائرية هي أكمل الحركات وأقدمها •• فان السؤال أيضا ما يزال قائما من جهة أن الحركة تقتضى السكون ، والسكون يقتضى الحركة ، وهما معا يقتضيان محركا مبدئيا لهما • هنا يذكر فيلسوف العرب والاسلام أنه ينبغي للمرء ، لكى نفس وجود الزمان الآن (أى الحادث) ، ولكى نفس وجود نهاية للحركة من جهة حدوث الموجودات (الآن) وفنائها ينبغي ، لكى نفس ذلك ، أن نرجع كل حركة الى سكون قبلها والسكون لا بد أن تسبقه حركة ••• وهكذا تمتد السلسلة الى نهاية معلومة ، تنتهى الى نقطة ابتداء معينة ، لان عبور اللاتناهى مستحيل • لهذا وجب التسليم بوجود نقطة انطلاق ، أو ان شئت ابداع ، لكل من الزمان والحركة الأمر الذى يؤكد وجود المبدع الأول والمحرك الأول مؤسس الایسات عن ليس على حد تعبير فيلسوفنا •

(ج) الجرم :

حد الكندى « الجرم » بقوله : انه « ما له ثلاثة أبعاد » (١) • ويفضل الكندى دائما استخدام لفظ الجرم للدلالة على الجسم • فالجسم عند الكندى لا بد أن يكون متصفا بالطول والعرض والعمق • أى أن أى شىء من الاشياء ان لم يكن متصفا بهذه الابعاد الثلاثة ما صح أن يكون جسما •

يقول الكندى (٢) : ان قولنا. عظيم انما نعنى به أحد ثلاثة أشياء:

(١) ص ١٦٥ من رسالته فى حدود الاشياء ورسومها •

(٢) من رسالته : فى ايضاح تنهاى جرم العالم ص ١٨٧ •

أما ما له طول مقط أعنى به الحظ . وأما ما له طول وعرض فقط ، أعنى به السطح ، وأما ما له طول وعرض وعمق أعنى به الجرم» •

وعلى صوء هذا التعريف يذهب الكندي الى أن أجسام هذا العالم ، أو ان سُئلت جواهره المادية . لأبد أن تكون محدودة في الحجم سواء كبر هذا الحجم أو صغر . أى أن فكرة اللاتناهي تتعارض مع كون الموجود جسما . ولعل هذا أيضا من جملة الاسباب التى حرص الكندي على تأكيدها في بيان أن الله ليس جرما بأى معنى من معانى الاجرام •

والجرم عند الكندي يتكون من مجموعة من الأجزاء أو الذرات • بالفعل • والحركة الخاصة بالاجرام ليست الا محاولة يسعى من خلالها الجرم لكى يحقق انيته بالفعل ، لكى يصير ما لديه بالقوه موجودا ومتحققا بالفعل • ان الحركة ، بمعنى ما ، تعنى الكمال والتمام الذى لا يتحقق الا من خلال الحركة •

والجرم عند الكندي يتكون من مجموعة من الأجزاء أو الذرات • هذه الذرات محصورة محدودة في عددها • وهى لا تقبل القسمة الى ما لا يتناهى • فعند الكندي أن الجسم ينحل الى مجموعة من الاجزاء متناهية في الصغر والحجم • ويميز الكندي — كعادة أرسطو — بين التقسيم بالقوة وبين التقسيم بالفعل • فللجسم ينقسم بالفعل الى مجموعة من الاجزاء والذرات التى تقف عند حد معين بعده لا يجوز أن ينقسم • وبهذا المعنى ينحل الجسم الى عدد محدود من الاجزاء • أما من جهة التقسيم بالقوة فان الكندي يذهب الى أن كل جزء (ذرة) من أجزاء الجرم يمكن أن ينقسم بالقوة الى ما لا يتناهى • لأن كل جزء يمكن أن ينقسم الى نصفين وكل نصف الى نصفين آخرين ... الخ أى أن القسمة بالوهم والقوة لا تقف عند حد معين •

يقول الكندي « فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذى هو مفصول بالحركة — وحمله كل ، هو محمول في

الجرم بالفعل فمقتناه أيضا اذ الجرم مقتناه فجرم الكل مقتناه ، وكل محمول فيه بعده أيضا • واذا جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالنوهم زيادة دائمة بأن نتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما — فانه لا نهاية في التريد من جهة الامكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، اذ القوة ليست شيئا غير الامكان • أعنى أن يكون الشيء المقول هو بالقوة • غكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لا نهاية له ، ومن ذلك الحركة والزمان • فاذا الذي لا نهاية له انما هو في القوة — فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له كما قدمنا • واذا ذلك واجب فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له • والزمان زمان جرم الكل • أعنى مدته • فان كان الزمان متناهيا ، فان انية الجرم متناهية ، اذ الزمان ليس بموجود (١) •

والجرم ما دام محدودا فانه متناه • والتناهي عند فيلسوفنا صفة من الصفات الاساسية التي تدل على حدوث الاجسام • فكل الاجسام المتناهية حادثة : لها بداية ولها نهاية • ان الجرم يتغير من حال الى حال آخر سواء في الكم والكيف • وهذا التغير من شأنه أن يؤدي في النهاية الى فساد الجرم ذاته وتغير جوهره (عن طريق حركة الكون والفساد) •

ونحن نعلم أن الكندي قد ربط بين الزمان والحركة من جهة ، وبين الجرم من جهة أخرى • وقد برهننا من قبل على حدوث الزمان وأكدنا القول ببدايته • وما دام الزمان زمان الأجرام اذن وجب حدوث هذه الأجرام ذاتها • ان الزمان مرتبط بوجود الحركة التي هي ، بمعنى ما ، الأجسام • وما دام الزمان الحادث مقدار الحركة ، وما دامت الحركة حركة جرم محدود اذن وجب حدوث الكل : الجرم والحركة والزمان • يقول الكندي : « ان الزمان لا يسبق الحركة • فالزمان لا يسبق الجرم

(١) ص ١١٦ — ١١٧ في الفلسفة الاولى •

اضطرابا اذ لا زمان الا بحركة واذا لا جرم الا وحركة ولا حركة الا وجرم ، ولا جرم بلا مدة ، اذ المدة هي ما هو فيه هوية ، أعنى ما هو فيه هو ما هو ، ولا مدة جرم الا وحركة ، اذ الجرم مع الحركة أبدا كما قد اتضح . فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدا تعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبدا . فالجرم لا يسبق الزمان أبدا . فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا^(١) .

والجرم من حيث أنه جوهر مادي قائم بذاته تحمل عليه الصفات، أو حامل للصفات . وهذه الصفات بعضها أساس لكون الجرم جرما (الأبعاد الثلاثة مثلا) وبعضها ثانوى وهذه هي الأعراض أو أن شئت الخصائص العارضة .

أما دليل الكندى على تناهى الاجسام ، فقد أشرنا اليه في حديثنا عن اثبات وجود الله ، وأنه محدث للعالم . ولا بأس من أن نشير الى حدوث الجرم من واقع نصوص الكندى نفسه :

يبنى الكندى رأيه فى تناهى الأجرام على مقدمات ، ثم يستخلص منها النتيجة التى يسعى اليها . أما المقدمات فهى :

(أ) الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .

(ب) اذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية .

(ج) أنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما أقل من الآخر ، لأن الأقل بعد الأكثر أو بعينه .

(١) ص ١١٩ فى الفلسفة الاولى ..

(د) الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية^(١) .

هذه هي المقدمات التي ذكرها الكندي لبيان أن الجرم لا بد أن يكون متناهيا ، وهنا يقول : اننا اذا أخذنا جزءا من هذا الجسم الذي فرضنا أنه لا متناه لكان الباقي الذي أخذنا هذا الجزء منه اما متناهيا وهذا هو المطلوب . أو أن يكون الباقي لا متناهيا . وهنا نجد أننا اذا أضفنا اليه الجزء الذي اقتطعناه منه لكان الكل لا متناهيا . وهذا معناه وجود لا متناه أكبر من لا متناه آخر . وهذا أمر يناقض نفسه . وعلى ذلك فإن جرم العالم متناه بالضرورة . يقول الكندي في هذا الصدد ما نصه « انه ان أمكن أن يكون جرم لا نهاية له فقد يمكن أن يتوهم منه جرم محدود الشكل متناه . ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات . فان كان جرما لا نهاية له ، وتوهم منه جرم محدود فاما ان يكون اذا أفرد منه ذلك الجسم المحدود متناهيا أو لا متناهيا . فان كان متناهيا فان جملتها جميعا متناهية . لأنه قد تبين أن الأعظام التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية . فيجب من ذلك أن يكون السدى لا نهاية له متناهيا ، وهذا خلف لا يمكن .

وان كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لا نهاية له ، فهو اذا زيد عليه أيضا ما لا نهاية له ، فانه يعود كحاله الاولى . وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضم أحدهما الى الآخر ، فانهما جميعا مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفردا . فالذى لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذي لا نهاية له وحده . وهما جميعا لا نهاية لهما . فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له اذن .

وقد أوضحنا ، فيما قدّمنا ، أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له ، وأن كل عظيمين متجانسين — ليس أحدهما

(١) ص ١٨٨ — ١٩٠ من الفلسفة الاولى .

أعظم من الآخر — متساويان • وقد تبين أنه لا مساو له ، فهو مساو في العظم له لا مساو في العظم له — وهذا خلف لا يمكن • فليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له • فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له • فجرم الكل إذن متناه وكل جرم يحصره الكل متناه^(١) •

لقد كان من الضرورة بمكان أن يسعى الكندي الى البرهنة العقلية على تنامي الجرم ، ومن ثم حدوثه • لأن ذلك أمر أقرته العقيدة الاسلامية وهي تلك العقيدة التي آمن بها الكندي باعتباره فيلسوفا وباعتباره مسلما • فمن شأن القول بحدوث الجسم وتنأهيه أن يؤكد الفاعلية الالهية والابداع الالهي • من شأنه أن يبين ان الله هو المخترع لكل هذه الموجودات والمنشئ لها • أضف الى ذلك أن فكرة العلم الالهي تتنافى وفكرة لا نهائية الأجرام • فاذا كان الجرم لا نهائيا فأنى للعلم الالهي أن يحيط به •

ان الكندي بموقفه من فكرة الزمان والحركة والجرم انما برأه على أنه فيلسوف من طراز رفيع عال ، حيث وقف وقفة واعية على الفلسفة اليونانية وبين ما لها وما عليها • كما أنه أدرك أيضا النزعة العقلية الموجودة في النص الديني ، وأدرك أن هذا الدين يحث العقل الانساني ويطلب من المسلم أن يكون مؤمنا ايمانا عقليا راسخا • ولقد وجد الكندي أن ليس ثمة تعارض بين منطق الوحي وبين منطق العقل في هذا الصدد • ولهذا فإنه أخذ من الفلسفة اليونانية ما اعتقد أنه يتفق مع الدين الاسلامي • وقد رفض — في نفس الوقت — الآراء اليونانية التي وجد أنها تتعارض مع منطق عقله ذاته ومع منطق الدين الاسلامي الذي آمن به الكندي ايمانا عقليا • لقد آمن بتساوق ومعية الحركة والزمان والجرم في الوجود ، لكنه رفض أزلية أى منهما أو أبديته • لقد آمن الكندي بأن الله وحده أزلي وما عداه فحادث • وعلى ضوء هذا الايمان تناول مشاكله الفلسفية وقدم الحلول لها •

(١) ص ١٩١ — ١٩٢ من تنامي جرم العالم •

د - العلة :

ترتبط فكرة (العلية) بفكرة العالم والطبيعة ارتباطا وثيقا • بل ان المتكلمين المسلمين قد اعتمدوا على هذه الفكرة لبيان الفاعلية الالهية وبيان أن الكون كله في حاجة الى « علة » • فاعلة له من حيث أن العلة لا يمكن أن تتسلسل الى ما لا نهاية •

ثم ان فكرة العلية تعد فكرة هامة أيضا من جهة أن القائلين بالضرورة والحتمية الصارمة في هذا العالم انما يعتمدون في قولهم هذا على الارتباط الحتمى بين العلة والمعلول وبين السبب والنتيجة وبين الفعل والانفعال • فعندهم نجد أنه لا شيء يحدث عبثا ولا شيء يخضع للصدفة أو الاتفاق • فكل شيء بقضاء وكل شيء بقدر •

ونحن نعلم أن الفلسفة اليونانية قد تعرضت لمشكلة العلية وناقشتها خلال بحثها لفكرة الطبيعة والعالم سواء في ذلك الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط والفلاسفة التاليين لسقراط أمثال أفلاطون وأرسطو وجماعة الرواقية والأبيقورية •

ولقد كانت السمة الغالبة على فلسفة هؤلاء الحكماء (وخاصة أرسطو والرواقية والأبيقورية) أن الكون يخضع لضرورة حتمية ، وأن القانون الطبيعى قانون كلى ثابت أزلى لا يتغير ولا يتبدل ، وأن الخروج على هذه القوانين أو عدم التكيف معها يسبب للانسان ألما لا حد له • ولقد انتهت الرواقية والأبيقورية الى أن نادتا بـ « الأباتيسا » أو « الأتراكسيا » كشعار يدل على أنه طالما أننا لن نستطيع أن نغير من العالم البرانى شيئا ، فينبغى لنا أن نعود الى أنفسنا ففيها وحدها يمكن أن ننشد الطمأنينة الداخلية • ولا ننسى أن شعار الرواقية المشهير هو « عش على وفاق مع الطبيعة ، مع العالم البرانى » •••

والكندى يتناول هذه الفكرة العلية قد أفاد بلا شك من الفلسفة اليونانية

الى جانب أنه قد وضع في حساباته موقف الدين الاسلامى عبر معالجته هذه الفكرة . فالكندى كرجل عاقل ، أقصد كفيلسوف ، لم يكن بوسعه أن ينكر اطراد الحوادث في الطبيعة ، ولم يكن بوسعه أن ينكر أن العالم يسير على قانون ثابت . لكن الكندى ، من جهة أخرى ، ومن خلال نظره في النص الدينى ومن خلال مشاهداته لبعض حوادث الطبيعة ، لم يستطع الجزم بأن هذا الاطراد دائم ومن الأزل والى الأبد . فثمة حوادث تقع بحيث يمكن للمرء أن يقول انها حادثة بالصدفة أو أنها مستثناه من قانون العالم المطرد . . . أريد أن أقول : ان الكندى حاول أن يجمع بين امكانية التدخل الالهى والرعاية والعناية الالهية وبين سير الطبيعة أو العالم وخضوعه لقانون كلى شامل . ومن هنا كلن موقفه الذى لا يقلل من القدرة الالهية الشاملة من جهة وكان موقفه أيضا من العالم الذى لم يسع الى سلب موجوداته خصائصها وطبائعها ، من جهة أخرى .

على ضوء ذلك يميز الكندى بين العلة الاولى عنده وبين ما عداها من علل . فالعلة الاولى عنده ليست داخل العالم وليست قسما منه ، ولا موجودا من موجوداته . لم تكن حالة فيه ولا ينبغي لها أن تحل فيه . هذه العلة الاولى كانت قبل العالم وستظل موجودة بعد العالم . هذه العلة كان عنها العالم ، ولولا وجودها الأزلى الخالد ما وجد هذا العالم . وبعبارة أخرى لو فرض وارتفعت العلة الأولى لارتفع العالم كله .

هذه العلة الأولى عند الكندى هي المبدعة لكل عن لا شئ ، والمصورة هذا العالم على الصورة التى هو عليها . وباختصار فان العلة الاولى عند الكندى هي الله .

يقول الكندى في حده للعلة الأولى انها « مبدعة » غاعلة ، متممة

الكل غير متحركة^(١) . العلة الاولى اذن أوجدت الاشياء من العدم وهي الفاعل الحقيقي لكل الموجودات ، وما عداها فيسمى بهذه التسمية مجازا لا حقيقة . ثم ان الكمال النسبى الخاص بهذه الموجودات انما يستمد من هذه العلة الاولى . ولا شك أن هذه العلة الاولى ليست متحركة ، لأن الحركة من سمات الموجودات المحدودة المتناهية الناقصة التى تسعى الى تمام ذاتها . وما دامت العلة الأولى كاملة من حيث أنها كلها وجود بالفعل ليس فيه شئ بالقوة ، فانها لا تتحرك ولا ينبغى لها أن تتحرك . هذا بالاضافة الى أن العلة الأولى عالية على الزمان . ولهذا فانها ، كما ذكرنا ، لا تكون ولا تقسد ، أى لا تتحرك ، لأن الحركة من سمة الموجودات المتمكنة المترمنة . الخ .

هذه العلة الأولى متصفة بصفة الأزلية ، الأمر الذى يبين أنها ليست مغلوطة لعلة أخرى غيرها . يقول الكندى فى هذا الصدد « ان الأزلى (وهو هنا العلة الأولى) هو الذى لم يكن ليس ، وليس بمحتاج فى قوامه الى غيره ، والذى لا يحتاج فى قوامه الى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبدا » (٢) .

أما بشأن العلل الأخرى وتقسيم الكندى لها فانه قد أفاد من أرسطو فى هذا الصدد بشكل واضح . فالكندى قد تابع أرسطو فى تقسيمه الرباعى للعة : فثمة علة مادية وأخرى صورية وثالثة فاعلة ورابعة غائية .

يقول الكندى « ... انا قد بينا فى غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أن العلل الطبيعية اما أن تكون : عنصرية ، واما صورية واما فاعلة واما تمامية .

(١) ص ١٦٥ — فى حدود الاشياء .

(٢) ص ١٦٩ من حدود الاشياء ورسومها .

١ - وأعنى بالعنصريه عنصر الشيء الذى منه يكون الشيء كالذهب الذى هو عنصر الدينار - الذى منه كون الدينار - (العلة المناديه) •

٢ - وأعنى بالصورة صورة الدينار التى باتحادها بالذهب كان الدينار •

٣ - وأعنى بالفاعلة صانع الدينار الذى وحد صورة الدينار بالذهب •

٤ - وأعنى بالتمامية ما له أحد الصانع صورة الدينار بالذهب التى هى المنفعة بالدينار ونيل المطلوب •

فاذا كانت العلة الطبيعية لا تعدو أحد هذه الأربعة العال ، فان علل كون كل كائن وفساد كل فاسد هى هذه الاربعة العال التى ذكرنا (١) •

والكندى ، شأنه شأن أرسطو ، يوحد بين العلتين : الفاعلة والغائية من حيث أن من يصنع شيئاً ما فانما يصنعه لغاية معينة • فالعلة التمامية موجودة مع العلة الفاعلة وليست منفصلة عنها • بل ان العلة التمامية أو الغائية كثيراً ما تكون هى المحرك والدافع لى تقوم العلة الفاعلة بفعلها • أى أنها كثيراً ما تجبر الفاعل على فعله بقصد تحقيق غاية أو هدف معين • يقول الكندى « فأما العلة الفاعلة فعنها بحثنا ، فهى مطلوبنا وبوجدانها انما نجد العلة التمامية ، لأن التمامية اما أن تكون فوق العلة الفاعلة أعنى ملجئة له الى الفعل أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها » (٢) •

بل ان الكندى قد نص على أنه اذا لم توجد الفاعلة فلن توجد من ثم علة تمامية ، لأن هذه لا تتحقق الا عن طريق الفاعل •

(١) ص ٢١٧ - ٢١٨ ، فى علة الكون والفساد •

(٢) ص ٢١٨ فى علة الكون والفساد •

ويميز الكندي في هذا الصدد بين العلة الفاعلة المباشرة وبين العلة الغير مباشرة • أى يميز بين العلة الفاعلة القريبة وبين العلة الفاعلة البعيدة على حد تعبيره • ويضرب لنا مثلا في هذا الصدد هو « رامى السهم » الذى يقتل شخصا • فان رامى السهم هو العلة البعيدة الفاعلة للقتل ، أما العلة القريبة للقتل هنا فهى السهم •

ولقد كانت هذه الفكرة من الأفكار التى بحثها المتكلمون (وخاصة المعتزلة تلك المدرسة التى انتسب اليها الكندي فترة من الزمن) تحت مشكلة « التولد » وهى مشكلة كانت لها أهمية بالغة لأنها تتضمن الثواب والعقاب ، تتضمن مسئولية الانسان عن فعله • انها تتضمن مشكلة الحرية •

وأغلب الظن أن الكندي كان من أنصار الرأى القائل بأن الانسان مسئول مسئولية كاملة (كفاعل) عن كل الافعال التى تحدث داخل دائرة علمه وقدرته وارادته واختياره • أما تلك التى لا دخل للانسان فيها ، أو التى لم يسع اليها ، فلا ينبغى أن يسأل أو يحاسب عليها • ولهذا فان مسئولية الانسان فى المثال الذى ساقه لنا الكندي والخاص برامى السهم يعد مسئولا مسئولية كاملة لأنه انما قذف السهم بارادته وعلمه • وهو يدرك بلا شك أن السهم يمكن أن يقتل الانسان • هذا من جهة • ومن جهة أخرى ، فلا يصح أن ننسب للجماذير فعلا ومن ثم لا ينبغى أن نحاسب أو « نلوم » السهم لقتله هذا أو ذاك • لأن السهم وسيلة فى يد العلة الفاعلة تفعل بها ما تشاء • ان رامى السهم كان بوسعها أن لا يرميه أو يقذفه • ولهذا فان قذف السهم انما هو نابع من ارادة الانسان • ومن هنا تكمن مسئوليته عن ذلك ، لأنه حيثما توجد الارادة توجد الحرية ، وبوجود الحرية توجد المسئولية •

العلة المادية والعلة الصورية :

أما عن العلتين الأخريتين : المادية والصورية ، فان موقف الكندي

منهما واضح • فهو يذهب الى القول بالاتحاد الوثيق بين المادة والصورة ، بين العلة المادية والعلّة الصورية • فعنده — كما هو الحال عند أرسطو — نجد أن المادة لا تنفصل البتّة عن الصورة بحيث نستطيع القول : لن تجد صورة الا وهي محسوسة ، ولن تجد مادة الا وهي مصورة • فالمادة لا بد أن يكون لها شكل ما أى صورة ما • هنا نجد أن الصورة والمادة متضايقتان ، بحيث لا توجد الواحدة الا اذا وجدت الاخرى • وهذا معناه — فيما يتعلق بمشكلة العلّة هنا — أن العلة المادية مرتبطة بالعلّة الصورية • فالعلّة الصورية لا تتجلى الا من خلال المادة • والعلّة المادية تتوج عن طريق العلة الصورية • ومن المسلم به أن العلة المادية هي عنصر الشيء وطينته • أما الصورية فهي الشكل الخاص بهذا العنصر أو ذاك • يقول الكندي « أعنى بالعنصرية عنصر الشيء الذي منه يكون الشيء كالذهب الذي هو عنصر الدينار الذي منه كون الدينار • وأعنى بالصورة صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار » (١) •

والكندي يرى أن العلة المادية خاصة بكل موجودات عالمنا هذا من جهة أنها دليل على كونه وفساده • فهو يرى أن كل كائن دخلته المادة أو تكون منها ، فان هذا الكائن فاسد ضرورة • أن العنصر هو الموضوع الذي يجري عليه الكون والفساد • هو الموضوع الذي تعتوره الصورة • وفساد الكائن يعنى فساد الصورة وتحلل المادة الحاملة لها • ولهذا فان كل الكائنات التي ليس لها عنصر فاسدة « ان كل كائن ففى عنصر ما ، فعلة كون كل كائن وفساد كل فاسد علة عنصرية له عنصر لم يكن ولم يفسد لأنه لا بد للكائن الفاسد من موضوع يعتقبه الكون والفساد • وأما العلة الصورية فصورته التي باتحادها بعنصره كان الكائن منها أو بمفارقة لها لعنصره كان الفساد منها » (٢) •

(١) ص ٢١٧ من الابانة من العلة الفاعلة للكون والفساد •

(٢) ص ٢١٨ من الابانة عن العلة الفاعلة •

حدوث العالم :

كان لا بد للكندى باعتباره فيلسوفا اسلاميا أن يتعرض لمشكلة العالم . ذلك أن هذه المشكلة قد ناقشتها من قبل الفلسفة اليونانية وغيرها من ثقافات وقف عليها الكندى كما أن الدين الاسلامى (الجديد) وهو ذلك الدين الذى اعتنقه فيلسوفنا وآمن به ، قد قدم تصورا واضحا عن هذا العالم . ولقد أدرك الكندى منذ بداية الامر أن هناك اختلافات جوهرية وأساسية بين تصوير القرآن للعالم وبين تصور الفلسفة اليونانية لهذا العالم . لهذا سعى الكندى الى تعقل فكرة العالم فى القرآن وتقديمها بصورة عقلية برهانية الى المثقف العربى والاسلامى حتى يقف على منطق دينه الجديد ، ولكى يستطيع من جهة أخرى ، أن يرد على التيارات الثقافية المتباينة والتي كانت تتقف بالمرصاد للدين الاسلامى .

على أنه لا ينبغي أن يفهم من كلامنا السابق هنا ان الكندى قد رفض جملة وتفصيلا الفلسفة اليونانية أو أنه قرر أن الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامى اختلاف كلى أو يرفضه . هذا أمر يرفضه الكندى ، لانه يرى أن ثمة أوجه شبه بين الفلسفة اليونانية وبين الدين الاسلامى بشأن بعض المسائل ، لكن هناك — بلا شك وكما أشرنا — اختلافات جوهرية وأساسية . بعبارة أخرى : ان الفلسفة اليونانية قد أصابت قدرا من الحقيقة ، وفى هذا القدر من الحقيقة (الذى أصابته الفلسفة اليونانية) تلتقى بالدين الاسلامى ويتفق معها .

تأهى جرم العالم وحدوثه :

آمن الكندى . كما قلنا ، بالدين الاسلامى ومن ثم غانه قد آمن (عقليا بطبيعة الحال) بتناول القرآن مشكلة العالم وحله بها . وهنا فى بداية حديث الكندى عن العالم يقدم لنا تحليلا مفصلا عن مفهوم « الازلى » حتى ينتهى منه الى أن العالم لا ينبغى أن يكون ازليا .

فعنده أن الله وحده هو الازلى وأسماءه حادث • يقول «الكندى» :
« ان الازلى هو الذى لم يجب ليس هو مطلقا ، فالازلى لا قبل كونها لهوبته
فالازلى هو لا قوامه من غيره ، فالازلى لا علة له ، فالازلى لا موضوع
له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب — أعنى ما من أجله كان • لان العلة
المقدمة ليست غير هذه» (١) •

ويستطرد الكندى فى بيان معنى الازلى فيذكر أنه لا يكتمل لانه دائما
كامل تام بذاته ، والازلى هو الذى لا يقوم بغيره بل يقوم بذاته
والازلى لا يتغير ، لان التغير اما تحول نحو الكمال أو نحو النقص •
والازلى لا يتغير لانه تام ، والازلى عال على الزمان لان كل الموجودات
المتزمنة حادثة فانية الخ •

واضح اذن أنه ليس ثمة موجود أزلى الا الله وحده وما عداه
فحادث متناه • الله ليس مترمنا وليس متمكنا وما عداه فمترمن متمكن
الله فاعل وغيره منفعل ، الله علة تامة وغيره معلول له ، الله تام وغيره
يستمد منه سبحانه التمام والكمال الخ • الكندى اذن يقرر أن العالم
ليس أزليا وانما هو حادث متناه • وهو هنا يسوق عدة أدلة يدعم بها
رأيه •

١ — العالم بمثابة جرم كبير • وهذا الجرم يتألف عند الكندى من
أجناس وأنواع وكل جنس ونوع محصور محدود متناه • ولما كان العالم
مؤلّفا من مجموعة الاجناس هذه المتناهية اذن العالم فى جملته متناه
حادث •

٢ — الدليل الثانى الذى يسوقه الكندى على تناهى العالم ، ومن ثم
حدوثه فهو دليل هندسى يعتمد على مقدمات يصعب على المرء أن يشكك
فى صحتها • وهذه المقدمات هى :

(١) ص ١١٣ من الفلسفة الاولى •

(أ) كل الاجسام التى ليس بعضها أكبر من بعضها الآخر متساوية.

(ب) وكل الاجسام المتساوية ينبغى أن تكون الابعاد التى بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة .

(ج) كل جسم له نهاية لا ينبغى أن يقال عنه انه لا نهاية له .

(د) الاجسام المتساوية اذا زيد على جسم منها جسم آخر كان أكبر من حجمه عن ذى قبل ، ومن ثم كان أكبر من الاجسام التى كان من قبل مساويا لها .

(هـ) الاجسام المتساوية مهما كان عظمها اذا جمعت معا كان الناجم عن اجتماعها جسم متناه . بعبارة أخرى ان مجموع الاجسام المتناهية ينبغى أن يكون فى النهاية متناهيا .

بناء على هذه المقدمات يذهب الكندى الى القول بأنه من المستحيل أن يكون جرم العالم لا متناهيا ، لانه لا يصح أن يكون هناك لا متناه أكبر أو أصغر من لا متناه آخر . ذلك أن فكرة اللاتناهي عالية على الكم . فكل ما له كم لا بد أن يكون متناهيا ، وما لا يتناهى فلا كم له . ولما كان جرم هذا العالم بمثابة مجموعة كميات . . . اذن العالم فى جملته متناه .

يقول الكندى « ان من المقدمات الاول الحقيقية المعقولة بلا توسط :

(أ) أن كل الاجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية .

(ب) والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة .

(ج) وخو النهاية ليس لا نهاية له .

(د) وكل الاجرام المتساوية اذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها وكان أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .

(هـ) وكل جرمين متناهي العظم اذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم . وهذا واجب أيضا في كل عظم وفي كل دي عظم .

(و) وأن الاصغر من كل شيئين متجانسين بعد الاكبر منهما أو بعد بعضه .

فان كان جرم لا نهاية له فانه اذا فصل منه جرم متناهي العظم فان الباقي منه : اما أن يكون متناهي العظم واما لا متناهي العظم . فان كان الباقي منه متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهي العظم ، والذي كان عنهما هو الذي كان قبل أن يفصل منه شيء لا متناهي العظم . فهو اذن متناه لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن .

وان كان الباقي لا متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه ما أخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساويا له . فان كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وأصغر الشئيين بعد أعظمهما أو بعد بعضه . فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه وان كان بعده فهو بعد بعضه . فأصغرهما مساو بعض أعظمهما . والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ، فهما اذن دوا نهايات، لان الاجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي يعدها جرم واحد عددا واحدا وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا، فهما متناهيان . فالذي لا نهاية له الاصغر متناه ، وهذا خلف لا يمكن . فليس أحدهما أعظم من الآخر .

وان كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه، فقد زيد على جرم جرم ، فلم يزد شيئا وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وجد جزء له ولجزئه اللذين اجتماعا . فالجزء مثل الكل ، هذا خلف لا يمكن .
(م ١١ - الفلسفة الاسلامية)

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له • وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء من الكميات أن تكون لا نهاية له بالفعل » (١) •

٣ — ونستطيع أن نعرض الدليل السابق بصورة أخرى عن طريق برهان الخلف • بمعنى أننا سوف نفترض أن العالم لا متناه ، وسوف يؤدي بنا هذا الفرض الى الوقوع في التناقض الامر الذي يشير الى خطأ الفرض الذي وضعناه في البدية وأدى الى ذلك ألا وهو أن العالم لا متناه •

يقول الكندي : لنفرض أن جسم هذا العالم لا نهاية له ، ثم فصلنا من هذا الجسم الذي لا نهاية له جزءاً معيناً ، ثم أعدناه اليه • في هذه الحالة نحن أمام احتمالين بصدد الجزء الباقي •

(أ) اما أن يكون الجزء الباقي متناهياً ، فيكون الكل متناهياً نظراً لان المتناهي اذا أضيف اليه جزء أو جسم متناه لكان المجموع متناهياً •

(ب) ما أن يكون الجزء الباقي لا متناهياً ، وحينئذ لو أننا أعدنا اليه الجزء الذي اقتطعناه منه (بالوهم) لكان الكل أيضاً (بعد اضافة ما قطعناه منه) لا متناهياً • وهنا نجد أنفسنا أمام لا متناهيين أحدهما أكبر من الآخر • وهذا خطأ وتناقض ، لان كلمة (أكبر) و (أصغر) لا تصح الا في مجال الاحجام المتناهية • ومن المستحيل أن نسوي بين الكل والجزء • وما دام الامر كذلك فان الفرض القائل بأن العالم لا متناه فرض باطل • وعليه يكون نقيضه صحيحاً وهو : العالم متناه سواء في جرمه وزمانه ومكانه •

٤ — ومع أن الكندي قد أفاد من أرسطو القول بارتباط الحركة

(١) ص ١١٤ — ١١٦ من الفلسفة الاولى.

بالزمن بالمكان ، الا أنه انتهى الى نتيجة مخالفة لتلك التي انتهى اليها
أرسطو . فنحن نعلم أن أرسطو قد ربط بين هذه المفاهيم الثلاثة لكي
يستدل منها على أن الزمان قديم لا بداية له ، لأن أرسطو بعد أن
قسم الحركات انتهى الى القول بأن الحركة الاولى ، وهي الحركة الدائرية
حركة قديمة أزلية والمحرك لها أيضا (الاله) قديم أزلي . ولما كانت
الحركة لا توجد بلا زمان انتهى الى القول بأن الزمان — الملازم بطبيعته
للحركة — قديم أزلي لا بداية له . ولما كانت الحركة تتضمن ، بمعنى ما ،
الاشياء المتحركة (الاجسام) ، اذ لا حركة الا وهي لجسم ما ... تكون
الاجسام ومن ثم العالم كله قديما أزليا . هذا هو رأى أرسطو كما هو
شائع ومعروف في تاريخ الفلسفة .

والكندي — كفيلسوف عقلاني موسوعي — وقف ، كما ذكرنا في
غير موضع — على الرأى الارسطي ، وانتهى الى القول بأن الزمان مرتبط
بالحركة والتي ترتبط أيضا بالمكان . وقرر ، كما قرر أرسطو من قبل —
أنه حيثما وجد الزمان وجدت الحركة ، وحيثما وجدت الحركة وجدت
الاجسام المتحركة بالضرورة .

لكن الكندي لم يذهب الى القول بأن الحركة قديمة كما ذهب أرسطو .
بل قرر أن ثمة حركة أولى . وكلمة أولى هنا تعنى البداية والابتداء .
صحيح أن لكل حركة متحركا ، لكن ذلك لا يمكن أن يتسلسل الى ما لا
يتناهى ، بل لا بد من الانتهاء الى القول بضرورة الوقوف عند حركة أولى
لها ابتداء . هذا الابتداء يعنى عند الكندي ابتداء العالم ذاته . لأنه
ما دامت الحركة مرتبطة بجسم متحرك ، ولما كانت الأجسام المتحركة
كلها — وفي جملتها — حادثة ، وجب القول بحدوث الأجسام وبحدوث
الحركة .

ليس ثمة جسم عند الكندي لا نهاية له أو جسم لا متناه ، لأن
مفهوم الجسمية معناه التناهى والمحدودية . ومن التناقض في القول أن

يقول البعض بوجود حركة لا متناهية ، لأنه لا يوجد جسم لا متناه .
ان الجسم لا بد له من ابعاد ثلاثة : طول وعرض وعمق ، وما هذا
شأنه لا بد أن يكون متناها . ولا بد لحركة هذا الجسم من أن تكون
محدودة متناهية مثله .

لقد أشرنا الى أن التناهي يعنى ، من جملة ما يعنى ، الحدوث .
ولما كانت الاجسام كلها عند الكندي متناهية أى حادثة . اذن هذه
الاجسام كلها تتحرك حركات متناهية محدثة . أضف الى ذلك كله أن الزمان
لا ينبغى البتة أن يوجد الا بالاجسام . فليس ثمة زمان مطلق اللهم
الا اذا قررنا ذلك عن طريق الوهم . لأن الزمان موجود بوجود الأجسام .
وليس ثمة زمان بلا أجسام . والزمان هو مدة وجود الجرم . ولما كانت
الاجرام متناهية ، اذن الزمان أيضا متناه محدث شأنه شأن الاجسام .

ومن جهة أخرى ، فقد أشرنا الى مفهوم الازلى عند الكندي ،
وأشرنا الى بعض الخصائص والصفات التى يمتاز بها الازلى عنده .
ومن جملة هذه الصفات أنه « لا يفسد » . ولما كانت الاجسام من حيث
هى كائنة فاسدة ، وجب أن يكون الزمان الخاص بها كائنا فاسدا مثلها ،
وجب أن يكون حادثا بحدوثها وفنائيا بفنائها . ان وجود الحركة والتغير
والكون والفساد الذى يعتور جرم العالم دليل قاطع على حدوثه . وقد
ذكرنا من قبل ذلك النص الواضح الذى أكد من خلاله الكندي هذه
المعانى حينما قال « انه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له . وبهذا
التدبير تبين أنه لا يمكن شئ من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل .
والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل . فالزمان ذو
أول متناه ، والأشياء أيضا المحمولة فى التناهي متناهية اضعرارا . فكل
محمول فى الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذى هو مفصول
بالحركة — وجملة كل ما هو محمول فى الجرم بالفعل فمتناه أيضا اذ الجرم
متناه فجرم الكل متناه » (ص ١٦٦) .

ثم يشير الكندي الى أن ثمة فرقا بين اللامتناهي بالقوة وبين

للامتناهى بالفعل . وهو قد أجاز صحة القول بوجود اللامتناهى بالقوة لكنه أنكر كل الانكار وجود « لا متناه » بالفعل ، يقول الكندي « واذ جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن نتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما ، فانه لا نهاية في التزايد من جهة الامكان . فهو بالقوة بلا نهاية . اذ القوة ليست شيئا غير الامكان . أعنى أن يكون الشيء المقول هو بالقوة فكل ما فى الذى لا نهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لا نهاية له . ومن ذلك الحركة والزمان . فاذ الذى لا نهاية له انما هو فى القوة . فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له لما قدمناه (١) .

ويختتم الكندي حديثه فى هذا الصدد قائلا . . « فقد اتضح انه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له ، اذ لا يمكن أن يكون كمية أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل . فكل زمان فذو نهاية بالفعل . والجرم لا يسبق الزمان . فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له لا نيته . فانية جرم الكل متناهية اضطرابا . فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل » (٢) .

٥ — وثمة دليل آخر يسوقه الكندي على حدوث العالم . وقد أشرنا اليه عند حديثنا عن فكرة الالوهية . وخلاصة هذا الدليل أن العالم من حيث أنه كائن فاسد محتاج الى علة له . ومن المستحيل أن يكون العالم معلولا لنفسه . لان هذا معناه أن يتقدم العالم على نفسه ، وأن يكون موجودا وغير موجود فى وقت واحد ومن جهة واحدة الامر الذى ينبغى على ضوئه الاقرار بحدوثه وباحتياجه الى محدث آخر مباين له .

الله والعالم :

العالم اذن حادث عند الكندي . لكن السؤال الآن ما هى علاقة

(١) ص ١١٦ فى الفلسفة الاولى .

(٢) ص ١٢٠ من الفلسفة الاولى .

الله بالعالم ؟ هل العالم فاض عن الله كما تقول الأفلاطونية المحدثه ومن تابعها من فلاسفة الاسلام ؟ أم أن العالم حادث في تكوينه فقط دون أن يكون حادثا في مادته وصورته كما ذهب من قبل أفلاطون ؟ أم أنه حدث هكذا ضربة واحدة أو دفعة واحدة ؟

الواقع أن الكندي باعتباره فيلسوفا مسلما آمن بالله ايمانا عقليا الى جانب ايمانه القلبي الراسخ . تحدث عن الصلة بين الله والعالم بما يتفق وعقيدته التي لا تتعارض — عنده — ومنطق العقل . فالاله عند الكندي له وجوده الحي النابض ، له الامر والنهي . له الخلق والابداع والتأسيس . وبالجمله له سبحانه كل ما نسبه الى ذاته من صفات وافعال تعالى جل شأنه علوا كبيرا . ولهذا لم يتابع الكندي الفلسفة اليونانية كما قلنا متابعة عمياء . لقد أدرك أن الفلسفة اليونانية قد جانبها الصواب حينما ذهبت الى القول ، ممثلة في أرسطو ، أن الصلة بين الله والعالم صلة من جهة واحدة فحسب هي جهة العالم . فالاله عند أرسطو لا علاقة له بالعالم ولا يدرك جزئياته ولا يعتنى به ، ولا يعنيه أمر تدبيره في شيء . صحيح أن الاله عنده متصف بأنه المحرك الأول أو العلة الأولى ، لكننا اذا أمعنا النظر في دلالة هذه الالفاظ لادرکنا أن حركة الاله عند أرسطو للعالم ليست مرادة أو مقصودة من قبل الاله . فلا دخل (ولا ذنب) للاله في أن العالم يسعى الى التشبه به والتأسي به . وهذا التشبه يتم عن طريق العشق الذي يسبب حركة الموجودات . كذلك لم يرغب عن بال الكندي أن فكرة الصانع أيضا عند أفلاطون لا تتفق مع التصوير الرائع لمفهوم « الله » كما جاء به القرآن . وذلك أن مملكة العالم المعقول عند أفلاطون ليس فيها فاعل ومنفعل وليس فيها خالق ومخلوق . فكلها أفكار وتصورات نجح في صنعها ونسجها أفلاطون بخياله البارع . فاله أفلاطون أيضا ليست له صفة الخلق والابداع . ليست له صفة العناية والرعاية والبعث ... وباختصار : ان فكرة الالهية عنده مختلفة تماما عن فكرة الاله في القرآن .

أما أفلاطون والأفلاطونية المحدثه ، وان كانت أقرب الى الروح

الدينية عن سائر الفلاسفة السابقين ، الا أن نظرية الفيض والصدور أيضا لم ترق للكندى ولم يؤمن بها • فهي أيضا نظرية تبين أن حدوث الموجودات أو فيضها — وهو فيض أزلى — يتم هكذا دون مشيئة الاله أو ارادته • كذلك فان هذه النظرية تنسب بعض الافعال الخاصة بالاله الى بعض العقول التى تتوسط العقل الاول والعالم المحسوس • وناهيك عن الدور الذى يقوم به العقل الفعال فى هذا الصدد ، وعن مركزه الحساس ان صح التعبير الذى يحتله فى نظرية الفيض والصدور •

ثم أن هذه النظرية ، نظرية الفيض ، يمكن أن تؤدى الى مذهب وحدة الوجود ، أو مذهب الوجود الحى الواحد • وهو المذهب الذى يرفضه باصرار فيلسوف العرب والاسلام •

ان كل هذه الافكار التصورات الخاصة بالله والعالم أدركها الكندى ووقف عليها ، وكان موقفه منها موقف الرفض •

ان الصلة بين الله والعالم عند الكندى تعتمد على فهم فيلسوف العرب لمفهوم الفعل الحق ومفهوم الفاعل الحق ومفهوم الابداع والتأيس وغيرها من مصطلحات ذكرها لنا فى رسالته « فى حدود الاشياء ورسومها » الفاعل الحق عند الكندى هو ذلك الكائن القادر الذى له وحده القدرة على ايجاد الشيء من العدم ، له القدرة على خلق هذا العالم دفعة واحدة لا فى زمان ولا فى مكان سابق ودون أية مواد أو وسائل سابقة استخدمها لاحدائه • ان الفاعل الحق عنده هو « مؤيس الأيسات عن ليس » (ص ١٨٢) • وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة • فان تأيس الأيسات عن ليس ليس لغيره • وهذا الفعل هو المخصوص باسم الابداع ••• الفاعل الحق الذى لا ينفعل بته هو البارى فاعل الكل جل ثناؤه • وأما ما دونه ، أعنى جميع خلقه انها تسمى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة • أعنى أنها كلها منفعة بالحقيقة • فأما أولها فعن بارىه تعالى وبعضها عن بعض • فان الأول منها ينفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر ••• فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز

للمنفعل عنه ... فأما البارئ تعالى فهو العلة الاولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي بغير توسط بالحقيقة ، لانه فاعل لا منفعل بته الا أنه علة قريبة للمنفعل الاول وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الاول من مفعولاته^(١) ان كل شيء يجري في هذا العالم ، عند الكندي ، انما يأتي موافقا للارادة الالهية وطبقا لمشيئتها . ان الصلة بين الله والعالم صلة خالق بمخلوق وفاعل بمنفعل ، وقادر بمقدور .

والله عند الكندي ليس حالا في العالم ولا ينبغي له أن يحصل فيه . كذلك لا يجوز البتة أن يتجلى الله في أية صورة من صور الموجودات التي خلقها وصورها ثم بعد ذلك يميتهها الخ الله اذن مفارق للعالم ومباين له . لكن رغم هذه المفارقة فان ثمة صلة قوية للغاية بين الله والعالم . هناك رعاية وعناية من جهة الله ، هناك تكوين واحداث ثم اعدام . هناك عطف ومحبة وعطاء وعون . وهناك في الجانب الآخر ، جانب العالم ، طاعة وسجود وتسبيح بالحمد والشكر والثناء . وهنا يوضح الكندي - تحت تأثير الاسلام نفسه - أن كل شيء في هذا العالم يسبح بحمد الله ، لكننا لا نفقه تسبيحه . وهذا كله ان دل على شيء فانما يدل عند الكندي على أنه لا شيء يوجد في الطبيعة أو العالم عبثا ولا شيء يوجد بالصدفة والاتفاق .

مفهوم الانسان

يقول الكندي في رسالته « في أنه توجد جواهر لا أجسام » : ان الجوهر نوعان : جوهر مادي وجوهر لا مادي « ان من الجواهر أجساما ومنها لا أجساما »^(٢) . وقد تعرضنا في غير موضع مما سبق للحديث عن الجوهر المادي وأثبتنا أنه مقتناه محدث . وهنا في حديثنا عن

(١) ص ١٨٣ من رسالة الفاعل الحق الاول التام .

(٢) ص ٢٦٧ من أنه توجد جواهر لا أجسام .

« الانسان » عند الكندي : لا بد أن نركز على الجانب الذي يكون به الانسان انسانا . أقصد الجانب العاقل في الانسان .

يرى فيلسوفنا أن الانسان مكون من جوهرين رئيسيين : جوهر مادي وآخر لا مادي . وعند الكندي أن هذين الجوهرين يخرجان الى حيز الوجود عن طريق الخلق الالهي للانسان . وهذا معناه أن الجسم والنفس (المادة والصورة بلغة أرسطو) لم يسبق الواحد منهما الآخر ، بل جاء الى الوجود افعلى معا . وهذا فحواه أنه لا ينبغي في عالمنا هذا أن تنفصل النفس (الصورة) عن البدن (المادة) . وهذا ما ذهب اليه الفيلسوف اليوناني الكبير أرسطو .

لكن ما يختلف فيه الكندي عن أرسطو ويخالفه فيه هو أن فيلسوف العرب يذهب الى أن موت الانسان انما يتعلق بالجوهر المادي فقط . فالجسم هو الذي يفسد ويموت وينحل . أما النفس الناطقة (العقل) فان الكندي يرى أنها باقية خالدة وذلك لاعتبارات كثيرة منها ما يتعلق بالدلة العقلية على خلود النفس ومنها ما يتعلق بالدين من جهة الثواب والعقاب وما يقتضيه ذلك من الايمان بالبعث الذي يعتمد ، أول ما يعتمد ، على عدم فساد النفس الانسانية وبقائها وصعودها الى خالقها . والفساد اذن في رأى الكندي ، لا يصيب الا المادة ، أما ما ليس ماديا فانه خالد باق .

وعلى ضوء الوجود المادي والوجود اللامادي في الانسان ، قسم الكندي الوجود الانساني الى وجودين : وجود الحواس ووجود العقل . وذلك من حيث أن الحس متعلق بالمادة والعقل باللامادي . ولنتحدث عن كل قوة من هاتين القوتين بشيء من التفصيل :

(أ) الحواس :

أما عن الحواس فعند الكندي نجد أنها أقرب منا وأبعد عند الطبيعة

من حيث أن هذه الحواس لا تدرك الكليات ، لا تدرك الماهيات والصور بل تدرك الموجودات الجزئية •

ثم ان الحواس تعد — في بداية نشوئنا — المصدر الأساسى والرئيسى للمعرفة • والكندى ، كفيلسوف كبير ، كان يدرك الفرق الحاسم بين ادراك الكل وبين ادراك الجزء ، بين ادراك المتغير ، وبين ادراك الثابت ، يدرك الفرق بين ادراك العرض وبين ادراك الجوهر والماهية • وعنده أن طبيعة الشيء انما تعنى ماهيته وخاصيته الكلية • ولهذا كان من رأيه أن وجود الحواس ، وان كان أقرب منا ، الا أنه أبعد عند الطبيعة من هذه الجهة •

يقول الكندى « ان الوجود الانسانى وجودان :

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود الحواس التى هى لنا منذ بدء نشوئنا ، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعنى الحس العام لجميع الحيوان ، فان وجودنا بالحواس عند مباشرة الحس محسوسة بلا زمان ولا مؤونة ، وهو غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدل له فى كل حال بأحد أنواع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالاكثير والاقل والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالتشبيه وغير التشبيه والأشد والأضعف ، فهو الدهر فى زوال دائم وتبدل غير منفصل » (١) •

ويشير الكندى الى أن العقل لا يغنى عن الحس ، وأن الحس لا غنى له عن العقل • فلكل قوة من هاتين القوتين أهميتها الخاصة • والخطأ ، كل الخطأ ، والخطورة كل الخطورة ، هى فى أن نسعى لاذراك المحسوس بالعقل أو نسعى الى نيل المعقولات بالحس • ان الحس يدرك المادى ، أما العقل فانه يدرك المعقولات • ولهذا لا ينبغى لنا (حتى من الناحية المنهجية) أن نخلط بين دور هذا وذاك « • • • » فمن بحث الاشياء التى فوق

(١) ص ١٠٦ من الفلسفة الاولى •

الطبيعة ، أعنى التى لا هيولى لها و لا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مثلاً فى النفس ، بل يجدها بالابحاث العقلية . . . فان بهاتين السبيلين (المقصود سبيل الحس وسبيل العقل) كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة عسيراً . لان من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك ، مع وضوحه فى العقل ، عمى عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البيئنة الواضحة لنا فى شعاع الشمس . ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين فى الاشياء التى فوق الطبيعة اذ استعملوا فى البحث عنها تمثلاً (أى محاولة تشبيهها أو تصورها وتصويرها على غرار مثال مادي فى الخارج) فى النفس على قدر عاداتهم للحس^(١) . »

الكندى اذن مدرك أهمية الحواس كمصدر للمعرفة لا غنى عنه . لكنه فى نفس الوقت أدرك أن الحس ليس هو كل ما فى الامر . بل هناك العقل بما له من دور رئيس فى المعرفة . لقد أدرك الكندي عيوب المعرفة الحسية وميزاتها ، وبين كيف أن هذه المعرفة متغيرة متقلبة ، جزئية مرتبطة بالشخص المدرك وبالموضوع المدرك وأنها كثيراً ما تشتت وتضعف طبقاً لقدرة الحواس من جهة ووضوح المحسوس للحواس أو عدم وضوحه من جهة أخرى .

وطبقاً لما ذهب اليه أرسطو من تقسيم لقوى الحس ، نجد أن فيلسوفنا قد سار فى هذا الصدد سيرة أرسطو . فهو أولاً يعترف بقوى الحس الظاهرة الخمس كوسائل تجلب الى النفس الانسانية الانطباعات الحسية من العالم البرانى المحسوس . هذه الحواس الخمس هى كما نعلم : السمع ، الشم ، الذوق ، البصر ثم اللمس . هذه الحواس أطلق عليها الكندي « آلات ثانية » .

ويرى الكندي أنه ، الى جانب هذه الحواس الظاهرة ، توجد

(١) ص ١١٠ من الفلسفة الاولى .

حواس أخرى باطنه : منها الحافظة ، وهى تلك القوة التى « تحفظ »
انطباعات أو احساسات الحس الظاهر ، حتى يستطيع المرء أن يدرك ،
من خلال الرجوع اليها المحسوسات •

وادراك المحسوسات هذا يتم عند الانسان من خلال « المصورة » •
ويرى الكندى أن المصورة هذه تتوسط الحس الظاهر والعقل الانسانى •
وهى شبيهة بقوة التخيل أو التوهم « الفنتاسيا » • • هذه القوة المصورة
تدرك صور المحسوسات • أو بعبارة ثالثة تدرك الصور اللامادية من
خلال المادة الحاملة لها • وهى لهذا تعد درجة متوسطة من درجات
المعرفة ، حيث تتوسط المحسوس الخالص والمعقول الخالص • فالمصورة
تأخذ من الحس بطرف ومن المعقول بطرف آخر • انها تأخذ من المحسوس
ادراك الصورة من خلال المادة فى حضورها (ودون غيبتها) • كما
أنها شبيهة بالعقل من جهة ادراك الصورة التى هى شبه كلية • لكن ما
يميزها عن العقل ويجعل الادراك العقلى أفضل من ادراكها هو أن العقل
يدرك الكلى دون ادراك المادة الحاملة له أى يستخلص الكلى من الجزئى •
ثم ان القوة المصورة تتميز عن الحواس من جهة أن الحس يتخذ موقفا
سلبيا انفعاليا ، حيث أن موقفه من المحسوس هو موقف المتلقى المتأثر
المنفعل فحسب ، دون أن يملك الحس قدرة على التمييز والربط والتركيب •
أما المصورة فلها القدرة على ضم الاحساسات بعضها وبعض وتركيب
بعضها مع البعض الآخر • أى انها قوة لها القدرة على الفعل • انها قدرة
وقوة نشطة وايجابية • أما الحواس الظاهرة فمن شأنها الانفعال
فحسب « • • • فأما القوة المصورة • • • فانها تجد ما لا تجد الحواس بته ،
فانها تقدر أن تتركب الصور ، فأما الحس فلا يتركب الصورة ، لأنه لا يقدر
على أن يمزج الطين ولا أفعالها • فان البصر لا يقدر على أن يوجدنا انسانا
له قرن أو ريش أو غير ذلك مما ليس للانسان فى الطبع • • • غامأ فكرنا
(ويقصد هنا المصورة) فليس بممتنع عليه أن يوهم الانسان طائرا أو ذا
ريش • • • وهذه القوة المصورة انما هى مصورة الفكر الحسية • فأى
فكرة عرضت لنا عند تشاغلنا عن جميع الحواس تمثلت صور تلك

الفكرة لنا مجردة بغير طينة ، فوجدنا في النوم من الصور الحسية ما
ييس يجده الحس بقة»^(١) .

(ب) النفس والعقل :

ذكرنا أن الكندي في تقسيمه للجوهر ذهب الى القول بوجود جواهر
مادية وجواهر لا مادية . وهنا نجد أن النفس من جملة هذه الجواهر
اللامادية والتي كان يعنيها الكندي في حده لهذه الجواهر اللامحسوسة .
والكندي ، كفيلسوف وقف على الفلسفة اليونانية ، قد أفاد الى حد
غير قليل منها . وعندنا أن افادته كانت متعلقة بكل من أفلاطون وأرسطو
معا . فهو ، فيما نرى ، قد أفاد من أفلاطون فيما يتعلق بالمسائل الروحية
ورأى أفلاطون بصدها . أما فيما يتعلق بالمسائل المادية المحسوسة ،
أو ان شئت التجريبية ، فان الكندي قد أفاد في هذا الصدد من أرسطو
أكثر من افادته من أفلاطون . لاننا نعلم ما هو موقف أفلاطون من العالم
المحسوس .

ومشكلة النفس والعقل من المشاكل التي تأثر فيها الكندي بكل من
أفلاطون وأرسطو . فهو في حده النفس يسوق عدة تحديدات بعضها
يشير بوضوح الى الرأي الأفلاطوني والآخر يشير الى الرأي الأرسطي .
ففي رسالته الخاصة بـ « الحدود » يقول في تعريفه للنفس « أنها
تامة جرم طبيعي ذي آلتقابل للحياة . ويقال هي استكمال أول لجسم
طبيعي ذي حياة بالقوة ، ويقال : هي جوهر عقلي (في الاصل عقل)
متحرك من ذاته بعدد مؤلف»^(٢) . هذا هو حد النفس عند الكندي ، وهو حد
اشتمل أيضا على الرأي الفيثاغوري وعلى رأى بعض الفلاسفة الطبيعيين
الذين ذهبوا الى أن النفس مؤلفة من العناصر .

(١) ص ٣٠٠ من رسالة : في النوم والرؤيا .

(٢) ص ١٦٥ في حدود الأشياء ورسومها .

وكما أشرنا من قبل نجد أن النفس ، عند الكندي ، مرتبطة بالجسم . لكن هذا الارتباط ليس ارتباطا دائما ثابتا . ولهذا كان قوله انها « استكمال » أو « قمامية » . وهذا معناه أن الوجود الخاص بالنفس هنا لا يعنى البتة فناء النفس بفناء الجسم .

فاذا كان الكندي ينظر الى النفس والجسم من جهة أن كلا منهما جوهر ، فان ذلك معناه أن يكون لكل منهما وجوده وكيانه المستقل . لان أخص خصائص الجوهر عند الكندي أنه « القائم بنفسه » (١) أو هو « الحامل للاعراض ولم تتغير ذاتيته . . . موصوف لا واصف . . الخ » (٢) .

وقد أفاد الكندي أيضا من تقسيم أفلاطون وأرسطو الثلاثى لقوى النفس : نفس شهوانية ونفس غضبية ثم مفكرة (أو نامية وحساسة ثم ناطقة) . ونحن نعلم أن قوى النفس هذه بعضها له ارتباط قوى بالجسم والبعض الآخر ليس له ارتباط قوى به . الشهوانية والغضبية لا وجود لهما الا بالجسم (أو النامية والحساسة) فهما موجودتان للانسان بحسبانه حيوانا حساسا فحسب لا بحسبانه كائنا ناطقا أو مفركا . بعبارة أخرى أن الانسان يشارك الحيوانات بنفسيه النامية والحساسة، ويتميز عنها بوجود القوة المفكرة (الناطقة) لديه . ومن هنا كان تمييز الانسان بين الفعل الحيوانى والعمل الانسانى الذى هو فى النهاية « فعل الفكر » على حد تعبير الكندي (ص ١٦٦) . فالفكر أخص خصائص الانسان . ومن هنا كانت أهمية العقل كميزة امتاز بها الانسان عن غيره من كائنات .

العقل ودرجاته :

شغلت مشكلة « العقل » شراح أرسطو نظرا لغموض النص

(١) ص ١٦٦ من رسالته فى حدود الاشياء .

(٢) ص ١٦٦ من نفس الرسالة . وراجع ص ٢٦٧ من رسائل الكندي الفلسفية .

الارسطى ذاته • ثم وجد فلاسفة الاسلام أنفسهم أيضا مشغولين بهذه المشكلة لاهميتها البالغة • ذلك أنها يمكن — على ضوء بعض الشروح — أن تمس عقيدتهم مسا مباشرا • ونحن نعلم أن نفرا من شراح أرسطو ذهب الى التمييز بين العقل الفاعل وبين العقل المنفعل من واقع النصوص الارسطية • وذهب هذا الفريق الذى يترجمه « ثامسطيوس » الى القول بأن هذا العقل الفاعل قوة من قوى النفس ومن هنا كان حديثه عن تعدد العقول الفعالة بتعدد الاشخاص •

أما بعض الشراح الآخرين ، وعلى رأسهم « الاسكندر الافردويسى » فقد ذهب الى القول بأن أرسطو لم يكن يقصد بالعقل الفاعل أنه قوة من قوى النفس الانسانية ، وانما كان يقصد به الاله (١) •

لقد كان من الضرورة بمكان أن يحدد الفلاسفة المسلمون موقفهم من هذه المشكلة خاصة وأن العقل الفاعل أو الفعال قد لعب ، كما سنعرف ، دورا بالغ الخطورة سواء فى نظرية الفيض الافلاطونية ، وعند بعض فلاسفة الاسلام أمثال الفارابى وابن سينا • ويكفى أن نقول فى هذا الصدد أن العقل الفعال فى نظرية الفيض والصدور يعد مصدرا للوجود ومصدرا للعلم والمعرفة • مشكلة العقل اذن ليست مشكلة عابرة ناقشها الفلاسفة عرضا أثناء بحثهم المشاكل التى عرضت لهم ، بل انها مشكلة أساسية وقف عندها الفيلسوف أكثر من مرة سواء بالدراسة والتحليل والتمحيص والنقد •

والكندى كأول فيلسوف عربى مسلم خبير هذه المشكلة • ويبدو أنه كان على معرفة (غير مباشرة) بالرأى الارسطى • ولقد أدرك فيلسوفنا أهمية هذه المشكلة • ولهذا قد عرض لها فى غير موضع من رسائله • لكنه قد خصص لها رسالة مستقلة تحت عنوان « فى العقل » • ومع أن

(١) راجع فى هذا الصدد كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ٢٢٤

الكندى يستهل هذه الرسالة ببيان أنه سوف يعرض رأى « المحمودين من القدماء اليونان » موجزا ، الا أن القارئ يدرك للوهلة الاولى أن تصنيف الكندى للعقل وتقسيمه له يؤكد أولا أن هذا التقسيم ليس هو التقسيم الارسطى البتة • لان الكندى هنا قد قدم لنا تقسيما جديدا مختلفا عن تقسيم أرسطو وبعض شراحه • وهذا التقسيم الذى ينسبه الكندى — بغير حق لقدماء الحكماء اليونانيين — يسير من جهة أخرى الى أن الكندى لم يقرأ رأى أرسطو فى العقل مباشرة وانما أفاده من خلال بعض الشروحات أو الترجمات والتلخيصات • ولو أن الكندى قد قرأ أرسطو فى مظاهره الاصلية لوجد نفسه أمام أمرين :

اما أن يتابع أرسطو فى هذا الصدد ، كما تابعه فى بعض الآراء الاخرى أحيانا •

واما أن ينقد رأى أرسطو ويفنده ويضيف اليه ، كما فعل أيضا معه فى بعض المشاكل الفلسفية الكبرى والتى أتينا على ذكرها •

وعلى أية حال لا شك أن اهتمام الكندى بمشكلة العقل يرجع الى أن هذه المشكلة لها أهميتها ، كما أشرنا ، والى أن الآراء قد تضاربت وتناقضت بشأنها من جهة أخرى • ولهذا أراد فيلسوفنا أن يدلى بفصل الخطاب فى هذا المشكل •

يذهب الكندى الى القول بالتقسيم الرباعى للعقل (وهو يعتقد خاطئا أن هذا رأى أرسطو) فيقول « ان العقل على أنواع أربعة : الاول منها العقل الذى بالفعل أبدا • والثانى العقل الذى بالقوة وهو للنفس • والثالث العقل الذى خرج فى النفس من القوة الى الفعل • والرابع العقل الذى نسميه الثانى وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحى وعمومه له أجمع » (١) •

(١) ص ٣٥٤ من رسالته فى العقل .

ثم يعيد الكندي ذلك من جديد في نهاية الرسالة فيقول ...
« فاذن العقل اما علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثواني ، واما ثان
وهو بالقوة للنفس ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل ، والثالث هو الذي
بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجودا متى شاعت استعملته وأظهرته
لوجود غيرها منها كالكتابة في الكاتب ، فهي له معدة ممكنة قد اقتنتها
وثبتت في نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء . وأما الرابع فهو العقل
الظاهر من النفس ، متى أخرجته فكان موجودا لغيرها منها بالفعل»^(١)

من هذه النصوص نستطيع أن نقول : ان الكندي يقسم العقل
الانساني تقسيما ثلاثيا هو :

١ — العقل المسادي (المنفعل) •

٢ — العقل بالفعل •

٣ — العقل المستفاد •

ثم يضيف الكندي الى هذه العقول الثلاثة عقلا رابعا هو العقل
الفاعل أو العقل الاول •

والكندي في تقسيمه الثلاثي للعقل قد اعتمد اعتمادا كبيرا على
فكرتي « القوة » و « الفعل » عند أرسطو • فالعقل الانساني عند الكندي
عقل واحد • لكن هذا « الواحد » ليس متحققا بالفعل ، وليس ثمة ما يمنع
أيضا من أن يتحقق بالفعل • ولكي يتحقق هذا العقل بالفعل ، أو ان شئت
لكي يخرج من دائرة الوجود بالقوة الى دائرة الوجود بالفعل ، لا بد
لوجود آخر متحقق بالفعل دائما أن يخرج هذا العقل من « الامكان »
الى الفعل « من حالة الاستعداد للحصول والعلم والمعرفة الى حالة
الحصول والعلم بالفعل • لان الشيء لا يخرج نفسه من القوة الى الفعل ،
لانه لا ينبغي له أن يكون سابقا على وجوده •

(١) ص ٣٥٧ — ٣٥٨ من رسالة في العقل •

(م ١٢ — الفلسفة الاسلامية)

وجود العقل الاول اذن شرط رئيس لكى ينقل العقل الانسانى من كونه عقلا ماديا ، عقلا منفعلا ، الى أن يصير عقلا بالفعل • وهنا يميز الكندى بين درجتين من درجات الفعل :

درجة يمكن أن يكون المرء فيها حاصلًا على صور الموجودات ، لكنه قد ينساها أو قد تغيب عنه • وهذه هي درجة العقل بالفعل •

لكن هناك درجة أخرى أرفع شأنًا من هذه وهي درجة العقل بالفعل المستفاد أو قل « العقل المستفاد » • هنا نجد أن صور المعقولات تكون كلها حاضرة لدى المرء متى شاء وأينما شاء • ونحن نعلم أن درجة العقل المستفاد هذه تعد أقصى درجة أو مرحلة يمكن للعقل الانسانى أن يبلغها • على أنه مما تجدر الإشارة اليه أن تؤكد في هذا الصدد على ما يلى :

(أ) ان الكندى يستخدم مصطلح « العقل المادى » هنا من حيث أنه يشبه العقل الانسانى فى مهده أى فى بداية ادراكه ومعرفته وتحصيله يشبهه بالمادة الأفلاطونية (القابل) أو بالهوى الأرسطية ، تلك التى لا صورة لها ، لكنها فى نفس الوقت يمكن أن تأخذ أية صورة • فالعقل المادى هنا بمثابة استعداد وقدرة على الفهم والادراك • أى له القدرة على امتلاك صور المعقولات لديه •

(ب) الامر الثانى الذى أكد عليه الكندى هنا هو أن تقسيم العقل عنده تقسيم اعتبارى فحسب وليس تقسيما حقيقيا • بمعنى أنه ليس ثمة الا عقل واحد فحسب داخل الانسان • هذا العقل ليس منقسما انقساما واقعيا الى ثلاثة عقول ، وانما يمكن أن ينظر اليه من جهات ثلاث : من حيث كونه ماديا أو بالفعل أو مستفادا ، هذه الواجهة الثلاث ترتبط بمادة المعرفة التى يسعى العقل لاحاطتها بالادراك والفهم • فاذا لم يكن العقل يعرف شيئا عن موضوع معرفته ، فانه بهذا المعنى يمكن أن يكون عقلا ماديا • ثم اذا أدرك بعض المبادئ والخصائص المتعلقة بهذا الشيء أصبح

عقلا بالفعل • ثم اذا أدرك كل جوانب الشيء وأحاط به كله علما أصبح
عقلا مستقادا •

وهذا معناه أن العقل يمكن أن يكون بالفعل ، أو مستقادا بالنسبة
لشيء ما ، وهو ذاته يمكن أن يكون ماديا بالنسبة لشيء آخر • فخصائص
العقل هنا ليست ثابتة فيه أو هي بمثابة قوالب جامدة له ، بل انها
خصائص وصفات نسبية متغيرة طبقا لدرجات المعرفة والادراك
والتحصيل •

(ج) ومما يرتبط بما سبق أن نؤكد هنا على أن كلمة « مستقاد »
تعنى أن العقل الانساني لم يكن حاصلًا في البداية على معقولاته ، لكنه
قد حصلها وأفادها من العقل الاول • ومن هنا سمي هذا العقل مستقادا
لأنه أفاد أى أخذ وامتلئ معقولاته من العقل الاول •

أما عن تسمية العقل بـ « العقل بالفعل » فذلك راجع الى أن المعقولات
بعد أن كانت موجودة لديه بالقوة قبل تحصيلها أصبحت موجودة لديه
بالفعل بعد أن أدركها وحصلها • أى أصبحت حاضرة لديه وأصبح على
علم بها •

أما عن العقل المادى ، فقد أشرنا من قبل الى أن هذه التسمية لا
يقصد منها البتة أن العقل هنا مادة أو هو شيء مادى ، فان الكندى لا يرى
ذلك ، ولكنه أطلق عليه « العقل المادى » تشبيها له فقط بالمادة من
حيث أن لها القدرة على أن تتشكل وتتصور بصورة الموجودات • • وقد
شبه الكندى العقل الانساني في بداية معرفته وادراكه بالمادة فحسب •
ومن هنا كانت تسميته لنمو العقل فى البداية (نموًا فكريًا) بالعقل
المادى •

أما عن العقل الفاعل فيرى الكندى ، مخالفا في ذلك بعض الشراح
الارسطيين أنه خارج النفس الانسانية لا داخلها • ولهذا فانه ليس قوة

من قوى النفس الانسانية • وعند الكندي — كما هو الحال عند من جاء بعده — نجد أن العقل الانساني بدرجاته الثلاث لا ينقل نفسه من حالة القوة الى حالة الفعل • لانه لا يمكن أن يكون فاعلا ومنفعلا في وقت واحد ومن جهة واحدة • فالشيء لا يسبق وجود نفسه • فلا يمكن للشيء أن يكون علة ومعلولا في وقت واحد ومن جهة واحدة • لهذا فان العقسل الفاعل هو الذي يخرج العقل الانساني من حالة « العقل المادى » الى حالتى العقل بالفعل والعقل بالملكة •

وعلى ضوء ذلك ليس ثمة عقول فعالة كثيرة متعدد بنعدد النفوس البشرية • لان الكندي لم يقل بوجوده داخل الانسان • ولذلك فان العقل الفعال واحد ووحيد • وكل العقول انما تحقق وجودها الفعلى عن طريقه وبواسطته • « وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج الى الفعل بذاته، لانه لو كان بذاته كان أبدا بالفعل ، لأن ذاته له أبدا ما كان موجودا • فاذا كل ما كان بالقوة فانما يخرج الى الفعل بآخر هو ذلك الشيء بالفعل فاذا النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الاول اذا باشرته الى أن تكون عاقلة بالفعل » (١) •

العقل والمقولات ؛

رأينا كيف أن الكندي علق أهمية كبرى على الناحية المنهجية مطالبا دارس الفلسفة أن تكون لديه رؤية واضحة في استخدامه لوسائل المعرفة ، ومن ثم في سعيه للبرهنة على ما يعتقد أو يؤمن به • لانه « ينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم البرهانى اقتناعا ولا في العلم الالهى حسا ولا تمثيلا ، ولا في أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية ولا في البلاغة برهانا ، ولا في أوائل البرهان برهانا • فاننا ان تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وان خالفنا

(١) ص ٣٥٦ من رسالة في العقل •

ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا «(١)» .

هذا يعنى أن الكندى يميز تماما بين المحسوسات وكيفية ادراكها وبين المعقولات وكيفية ادراكها . فلا ينبغى البتة أن نسعى لنيل المحسوسات بالعقل أو تعقل المحسوسات بالحس . ان للحس مجاله ودوره وكذلك الامر فيما يتعلق بالعقل ودوره .

ولم ينبغى عن بال الكندى أن الحواس لا تتال محسوساتها الا وهى فى موادها ، أو على حد تعبيره الا ومعها طينتها . فالحس يدرك الموجود كما هو ، وليس من شأنه تجريد الصورة من المادة الحاملة لها . ولهذا فان الحواس لا تدرك المحسوس فى غيبته ، بل من الحتم أن يكون المحسوس حاضرا أمام الحس حتى يناله .

وفى مقابل ذلك ، نجد العقل بدرجاته : ابتداء من العقل المادى حتى العقل المستفاد . هذا العقل من شأنه استخلاص الكل من الجزء ، واستخلاص الصورة من المادة . من شأنه التمييز بين الخصائص الكلية المشتركة الثابتة وتلك الاخرى العارضة . ولهذا نجد أنه فى الوقت الذى لا تدرك فيه الحواس محسوساتها الا وهى حاضرة أمامها ، نجد أن للعقل قدرة على ادراك موضوعاته سواء فى حضورها وفى غيبتها .

يقول الكندى « ... وبحق ما كان الوجود وجودين : وجود حسى ، ووجود عقلى ، اذ الأشياء كلية وجزئية . أعنى بالكلى الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص . وأعنى بالجزئية الأشخاص للأنواع . والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس . وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيا ، بل تحت قوة من قوى النفس الثابتة ، أعنى الانسانية هى المسماة العقل الانسانى ... وكل ماكان هيولانيا فانه مثالى يمثله الحس الكلى فى النفس ، وكل ما هو

لا هيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى كالشكل الموجود باللون اذ هو نهاية اللون . فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل اذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى فوجود النهاية التى هى الشكل وجود عقلى غرض بالحس لا محسوس بالحقيقة . فلذلك كل اللاتى لا هيولى لها ، وتوجد مع الهيولى قد يظن أنها تمثل فى النفس ، وانما تعقل من المحسوس لا بتمثيل » (١) .

ويشير الكندى الى ضرورة التمييز الحاسم بين طبيعة هذا وذاك ، ومن ثم التمييز بين مجال الحس ومجال العقل . لأنه يرى ان كل الأغاليط والالوهام والمغالطات جاءت من جراء خلط هذا المجال بذاك . ولهذا فان الوصول الى الحق يمكن أن يكون سهلا كما أنه يمكن أيضا أن يكون عسيرا على الفهم والادراك . فهو سهل اذا اتبع المرء المنهج الصحيح الذى يضع كلا من الحس والعقل فى مجاليهما ، ويكون نيل الحق محالا اذا سعى الى استبدال الواحد منهما بالآخر . يقول فيلسوفنا « فان بهاتين السبيلين (الحس والعقل) كان الحق من جهة سهلا ومن جهة عسيرا ، لان من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه فى العقل عمى عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الاشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس .

ويرتبط بما سبق أن الحواس لا تتحدد البتة بمحسوساتها . فثمة تمييز دائما بين الحس والمحسوس ، بين أداة الادراك والموضوع المدرك . أما العقل ، أو أن شئت النفس الناطقة ، فانها تتحد مع معقولها ، بحيث يصير العقل والمعقول شيئا واحدا (٢) .

والكندى يقصد بالاتحاد هنا الاتحاد الفكرى فحسب . ذلك أن التعقل هنا لا يعنى انتقال الشئ برمته فى الذهن الانسانى ، بل ان

(١) ص ١٠٨ من الفلسفة الاولى .

(٢) قارن كتابيا نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ٢١٨ — ٢١٩ .

التعقل معناه حصول الصورة فحسب — وهى ليست مادية — فى الذهن الانسانى • ومن هنا جاز أن يعقل المرء أكثر من صورة • ولو كانت المعرفة تعنى انتقاش وانطباع صورة المحسوس فى العقل ، لادى ذلك — عند الكندى ، الى صعوبة القول باتحاد المعقول بالعقل • ولهذا فان الكندى كان متسقا مع نفسه حينما أوضح اتحاد العقل بالمعقولات رافضا مثل هذا الحكم فيما يتعلق بالحس والمحسوسات •

واذا كانت الفلسفة الحديثة والمعاصرة المزهوة بنفسها قد ناقشت فى مذاهبها الحسية والمثالية مسائل المعرفة مبينة ومفندة مميزات كل اتجاه وعيوبه ، فان فيلاسوف العرب والاسلام قد ذهب الى ذلك فى فجر الفلسفة العربية الاسلامية • فكما أنه لم يغيب عن ذهنه بته المجال الذى ينبغى أن نستخدم فيه الحس مرة والعقل مرة أخرى ، وكما انه كان مدركا كل الادراك الفرق بين مجال استخدام الحواس وبين مجال استخدام العقل ، وكما أنه أكد على أننا لا ينبغى أن نطلب على كل برهان ، ولا ينبغى لنا أن نسعى لنيل كل ما هو بالحس ••• أقول ان الكندى الى جانب ذلك كله لم يرتقى فى أحضان المذاهب المادية الخالصة أو المثالية الخالصة اذا جاز لنا استخدام بعض الاصطلاحات الحديثة • لقد أدرك الكندى عيوب المعرفة الحسية ووقف عليها ، وأدرك أيضا عيوب الحواس وقدرتها المحدودة على نقل الاحساسات الى النفس • كما أنه أيضا لم يهول من شأن العقل كأداة من أدوات المعرفة الانسانية والتي لها حدودها ومجالها • يقول فيلاسوف العرب «فأما الحس فموضوع له آلات ثوان كالعين والسماع والاذن والخيائسيم والانف واللسان ••• فاما الدماغ وان كان اذا دخل عليه فساد فسد وجود القوى النفسانية المستعملة لذلك العضو من الدماغ • فان الحس يعرض له مثل ذلك ، وما يعرض من هذه الآلات الثوانى فى قوتها وضعفها فيكون ادراكه أضعف من ادراك التى لا آلات ثوانى لها» (١)

(١) ص ٢٩٧ — ٢٩٨ من رسالته فى النوم والرؤيا •

ويضيف الكندي « ... وأما الحس ففي كل الاحوال يعرض له الاختلاف لحال اختلاف هذه الآلات الثواني اختلافا دائما ... وأيضا فلأن الصورة التي في الطينة تتبع الطينة ، فانه ليس كل طينة تقبل كل صورة ... كذلك المحسوسات متبعة حوامل محسوساتها ، فنجد فيها الكدر والعوج وجميع أصناف الاختلاف العارض لها من جهة الطينة»^(١) . وفي موضع آخر يضيف « ... فأما الحس فلا يركب الصورة لأنه لا يقدر على أن يمزج الطين ولا أفعالها »^(٢) .

الصلة بين الجسم والعقل :

قد يتبادر الى الذهن أنه ما دام فيلسوفنا يرى ان الجسم والعقل جوهران متميزان ، فلنه يقول يعدم ارتباط الواحد منهما بالآخر ، ومن ثم لا يكون هناك تأثير وفعل وانفعال من الواحد منهما تجاه الآخر . هذا رأى غير صحيح لم يذهب اليه الكندي . ولقد كان جل همه وشغله الشاغل أن يؤكد جوهرية النفس الانسانية لكي يقيم على أساس هذا التأثير رأيه في عدم فساد النفس بفساد الجسم ، ومن ثم خلود النفس وبقائها بعد موت الجسد .

اذن موقف الكندي من هذه الزاوية واضح ، وهو أنه لا علاقة البتة بين النفس وبين الجسم بعد الموت ، حيث يذهب كل منهما الى قدره : أحدهما وهو البدن يتحلل ويفسد ، أما النفس الانسانية فتصعد الى خالقها حيث تحاسب على ما قدمت وأخرت . كيف لا وقد كانت على نفسها بصيرة حتى ولو ألفت معاذيرها .

أما عن هذه الحياة الدنيوية ، فان الكندي يقول بالارتباط الوثيق بين الجسم والعقل ، من جهة أن التأثير والتأثر متبادل بينهما . فكل جوهر

(١) ص ٢٩٩ من رسالته في النوم والرؤيا .

(٢) المرجع السابق — نفس الصفحة .

منهما يفعل وينفعل عن طريق الآخر . فالادراك الحسى ، وهو أولا يعتمد أول ما يعتمد على الحواس (البدن) ، أمر ضرورى للمعرفة العقلية ، التى تعتمد بدورها على الحواس من جهة أنها جواسيس العقل التى تنقل له الاحساسات الخاصة بالعالم البرانى . كذلك فان العقل أمر ضرورى للجسم الانسانى من جهة تهذيبه وترويضه ومواعاته . . . الخ لان الانسان لو ترك قيادة أمره وشئونه للقوتين الغضبية والشهوانية (وهما موجودتان للانسان بحسبانه كائنا ناميا فحسب) لعرض نفسه لارتكاب بعض الاخطاء المؤدية الى هلاكه . . « ان القوة الغضبية قد تتحرك على الانسان فى بعض الاوقات ، فتجمله على ارتكاب الامر العظيم ، فتضادها هذه النفس وتمنع الغضب من أن يفعل فعله أو أن يرتكب الغيظ وترته (الغيظ والحقد) ، وتضبطه كما يضبط الفارس الفرس اذا هم أن يجمع به أو يمدّه » (١) . بل ان الكندى يرى أن النفوس الانسانية انما تتفاضل فيما بينها طبقا لسيطرتها على الجسم أو خضوعها له ولرغباته وأهوائه ونزواته . فكلما كانت النفس محكمة سيطرتها على الجسم ، متطهرة من شهواته وأدناسه ، كانت كثيرة البحث والنظر ، بحيث تصير . مرآتها صقيلة . وحينئذ تشاهد ما لا تستطيع النفوس الاخرى المنغمسة فى الشهوات رؤيته . وعلى حد تعبير الكندى فانه على حسب جودة صقالة النفس تكون معرفتها بالاشياء (٢) .

وهنا يوضح الكندى أمرا هاما هو أن الانسان بحسبانه كائنا ناطقا مفكرا لا ينام البته . ورأيه فى هذا الصدد أن النوم الخاص بالانسان هو نوم الجسم والحواس فقط أما الفكر فلا ينام . فالنوم عنده ليس الا عدم استخدام العقل للحواس « ان النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعا ، فاننا اذا لم نبصر ، ولم نسمع ، ولم نذق ، ولم نشم ، ولم نلمس من غير مرض عارض ، ونحن على طباعنا ، فنحن نيام . فاذن النوم بتكميل

(١) ص ٢٧٣ من رسالته القول فى النفس .

(٢) راجع ص ٢٧٦ من رسالة القول فى النفس .

الرسم هو ترك الحى الثابت على طباعه فى الصحة استعمال الحواس^(١) .
الحواس اذن تشغل النفس ، والنفس تشغل الحواس ، وهذا يدل
على أن ثمة صلة ما بين الحس (البدن) من جهة ، وبين العقل أو النفس
من جهة أخرى . ذلك أن الحس بدوره يشغل بالنفس من جهة أخرى
وينفعل عنها ويتأثر بها . بل ان وجود النفس الناطقة فى الانسان
شروط رئيسى لممارسة الحواس دورها . صحيح أن هذه الحواس تكون
سليمة عند بعض المجانين ، لكنها لا تستطيع أن تترجم احساساتها أو
انفعالاتها وذلك لافتقادها الى العقل الذى يرتب ويصنف ويميز ويحكم .

ومن هنا كانت عملية الاحساس والتعقل خاصة بنفس واحدة
فى نهاية الأمر . أو ان شئت فقل ان النفس لها قوى خاصة بالحس
كما أن لها قوى خاصة بالتعقل الخالص . فالنفس الحاسة هى بمعنى
ما النفس الناطقة لكن من جهتين مختلفتين . فالدرك هنا سواء كان
ادراكا حسيا أم ادراكا عقليا ذات واحدة . فالذات الحاسة هى الذات
المتصورة بعينها ، والتي هى أيضا العاقلة . يقول الكندى « ... وليس
المحسوس فى النفس شيئا آخر غير الحاس . فانه ليس ثم غير وغير ،
انما هى ذات واحدة بسيطة . فالحاس منها فى حال حسيته ليس
هو غير المحسوس ، لأن المنطبع فيها هو المحسوس بعينه ، أعنى
صورة المحسوس . فليس الصورة فيها شيئا آخر غيرها ، بل
هى فى تلك الحال موجود لذاتها تلك الصورة . وكذلك معقولاتها ، فانه
ليس غير القوة منها المسماة عقلا ... فاذا كان المحسوس موجودا
فى النفس ، فليس الحاس فى النفس غير المحسوس ، وكذلك العقل
من النفس ليس هو غير المعقول فى حال وجود النفس المعقول . فاذن
العقل فى النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس اذا كانا موجودين
للنفس... »^(١) .

(١) ص ٢٩٤ — ٢٩٥ من رسالته فى ماهية النوم والرؤيا .

(١) ص ٣٠١ من رسالته فى ماهية النوم والرؤيا .

الفصل الرابع

« الفارابي »

الفصل الرابع

الفارابي

١ — المولد والنشأة والوفاة :

ولد فيلسوفنا الكبير « محمد بن مجاهد بن طرخا أبو نصر الفارابي » في بلدة « وسيج » ، وهي واحدة من البلدان الصغيرة التي كانت تقع في إقليم « فاراب » ببلاد الأتراك . ولهذا فان فيلسوفنا ليس عربيا في نشأته وولادته وانما هو تركي مسلم .

وفارابي التي ينتسب اليها فيلسوفنا ، وتسمى أيضا « باراب » هي ناحية كبيرة واسعة وراء نهر « جيغون » (إموداريا) هكذا يقول ياقوت عند الكلام على « باراب » . ولكنه يقول عند ذكر « فاراب » : « ولاية وراء سنجون (سرداريا) في تخوم بلاد الترك . وهي أبعد من « الشاشن » قرية من « بلاساغون » ، ومقدارها في الطول والعرض أقل من يوم (هكذا كان المقياس بلغة العصر !) الا أن بها منعة ويأسا . وهي سبخة بها غياض ولها مزارع في غرب الوادي تأخذ من نهر الشاس (١) » .

ويقول ابن خلكان « .. والفارابي بفتح الفاء والراء ، وبينهما ألف ، وبعد الألف الثانية باء موحدة ، وهذه النسبة الى فاراب . وتسمى في هذا الزمان « أطرار » بضم الهمزة وسكون الطاء المهملة ، وبين الراءين ألف ساكنة . وقد غلب عليها هذا الاسم . وهي مدينة فوق الشاشن ، قرية من مدينة بلاساغون . وجميع أهلها على مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه . وهي قاعدة من قواعد مدن الترك .

(١) عن الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٥٦ — دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٥ م .

ويقال لها فاراب الداخلة ، ولهم فاراب الخارجة وهي في أطراف بلاد فارس^(١) » .

ونظرا للمكانة العلمية التي كانت تحتلها بغداد آنذاك كمصدر من مصادر اشعاع الثقافة والعلم ، فقد توجه اليها الفارابي كي يكون نفسه علميا وفكريا ، حيث بدأ تلقى العلوم والمعارف على أيدي كبار المفكرين والعلماء .

وكان أول من التقى بهم من العلماء « أبو بشر متى بن يونس » ذلك الحكيم الكبير الذي كان مهتما بالمنطق . حيث قال عنه ابن خلكان^(٢) أن الناس كانوا يقرأون عليه فن المنطق « وله اذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية ، ويجتمع في حلقة كل يوم المئتون من المشتغلين بالمنطق . وهو يقرأ كتاب أرسطاطاليس في المنطق ويملى على تلامذته شرحه

ولم يكن في ذلك الوقت أحد مثله في فنه ، وكان حسن العبارة في تواليف لطيف الاشارة . وكان يستعمل في تصانيفه البسيط والتذليل ، حتى قال بعض علماء هذا الفن : ما أرى أبا نصر الفارابي أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة الا من أبى بشر وكان أبو نصر يحضر حلقة في غمار تلامذته^(٣) » .

ثم بعد أن درس الفارابي المنطق بدأ في دراسة الطب على يد طبيب كبير آنذاك هو « يوهنان بن حيلان » النصراني ، حيث توجه اليه في مدينة « حران » ، فأفاد منه الى حد كبير صناعة الطب وقدره لا بأس به من المنطق .

(١) راجع ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٥ ص ١٥٧ نشرة احسان عباس . ونطالع في دائرة المعارف الاسلامية (م ٢ ص ٤ طبعة دار الشعب) ان اباه كان قائدا ، وانتقل هو الى بغداد ...

(٢) ابن خلكان ج ٥ ص ١٥٣ .

(٣) ص ١٥٣ — ١٥٤ ج ٥ وفيات الاعيان لابن خلكان .

ويذكر لنا ابن خلكان أن الفارابي عاد الى بغداد (بعد ذلك مرة ثانية) وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب أرسطاطاليس ، وتمهر في استخدام معانيها والوقوف على أغراضه فيها ، ويقال انه وجد كتاب النفس لأرسطاطاليس ، وعليه مكتوب بخط أبي نصر الفارابي : أنى قرأت هذا الكتاب مائتى مرة .

ونقل عنه أنه كان يقول قرأت « السماع الطبيعى » لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة ، وأرى أنى محتاج الى معاودة قراءته . ويروى أنه سئل : من أعلم الناس بهذا الشأن : أنت أم أرسطاطاليس ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته (١) .

ثم يتابع ابن خلكان حكايته عن الفارابي حيث يقول : « ... ولم يزل أبو نصر ببغداد مكبا على الاشتغال بهذا العلم والتحصيل له الى أن برز فيه وفاق أهل زمانه ، وألف بها معظم كتبه ، ثم سافر منها الى دمشق ولم يقم بها . ثم توجه الى مصر . وقد ذكر أبو نصر في كتابه الرسوم بـ « السياسة المدنية » أنه ابتدأ بتأليفه في بغداد وأكماله بمصر ، ثم عاد الى دمشق وأقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان فأحسن اليه (٢) .

ويطالعنا التاريخ كذلك أن الفارابي قد اتصل بالسلطة الحاكمة اتصالا مباشرا ، حيث التحق بخدمة (والخدمة هنا ثقافية علمية بطبيعة الحال أى تستطيع القول بلغة العصر كان مستشارا ثقافيا) الأمير سيف الدولة الحمدانى صاحب حلب . حيث رافقه الفارابي في فتحه مدينة « دمشق » . ويبدو أن ذلك قد تم في السنوات الأخيرة من حياة الفارابي . وهذا معناه أن الخاصية التى ميزت الفارابي في هذه

(١) ابن خلكان ج ٥ ص ١٥٤ ، وراجع الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص ٥٨ .

(٢) ج ٥ ص ١٥٥ .

الآونة كانت ميله الى الزهد والعبادة والتأمل الفردي ، البعيد عن صخب الناس وعن صخب الحياة اليومية . وهذا أمر ملاحظ بصفة عامة لدى كبار المفكرين والفلاسفة . اذ أن معظمهم اذا شعر بقرب توديعه للحياة ، وبانهيار قواه ، وبداية استسلامه للموت الذي بدأ يشق طريقه اليه مال الى الزهد . وكأن المفكر هنا بدأ في اعداد نفسه وتجهيزها للسفر الطويل ، بعد أن يأس من الحياة وممن فيها . ولقد كانت وفاة الفارابي ما يقرب من عام (٣٣٩ هـ ٩٥٠ م) . بعد أن عاش ما يقرب من ثمانين عاما .

يقول ابن خلكان « وكان (الفارابي) منفردا بنفسه ، ولا يجالس الناس . وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالبا الا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض وكان أزهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن . وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم . وهو الذي اقتصر عليها لقناعته . ولم يزل على ذلك الى أن توفي (في سنة ٣٣٩ هـ) بدمشق . وصلى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه . وقد ناهز ثمانين سنة ، ودفن بظاهر دمشق خارج باب الصغير رحمه الله (١) » .

وقد علل أستاذ أساتذة جيلنا الشيخ مصطفى عبد الرازق سبب اعتزال الفارابي الناس بقوله « والفارابي انما كان يعتزل الناس ، ويؤثر الوحدة لما رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الانسان . حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها ، كما ذكر ذلك في كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين تبريرا لتخلي أفلاطون عن كثير من الأسباب الدنيوية واithارة تجنبها . ولم يكن الفارابي ضجرا بالحياة ولا متبرما من الناس (٢) » .

(١) ص ١٥٦ ج ٥ .

(٢) ص ٦٤ فيلسوف العرب والمعلم الثاني) .

٢ — أهمية الفارابى :

إذا كنا قد ذكرنا أن الكندي يعتبر فيلسوف العرب بلا منازع ، فاننا هنا أيضا نستطيع أن نقول : ان الفارابى يعد فيلسوف المسلمين الأول بلا منازع أيضا • ونظرا للأهمية الكبيرة التى احتتها الفارابى ، والدور الكبير الذى قام به فى نهضة الفلسفة الاسلامية واثراء الدراسات الفلسفية ، وما قام به من نقل الفلسفة اليونانية الى العربية سواء بالشرح ، والتحليل ، والنقد ، والتعليق ، والتلخيص ، والتفسير.... أقول نظرا لذلك كله ولغيره فقد أطلق على الفارابى « المعلم الثانى » بعد المعلم الأول « أرسطو » •

ونحن نعلم أن الحكيم آنذاك كان له فى كل فرع من فروع المعرفة رأى وموقف وكتاب ، بحيث نجد أن الفيلسوف كان — كما أشرنا من قبل — طبييا وشاعرا وموسيقيًا وأديبا ••• لأن الفلسفة كانت تحتضن كل هذه العلوم ، كيف لا وقد كانت أما لها جميعا ! ! •

والفارابى ، كفيلسوف احتل مكانة مرموقة فى تاريخ الفلسفة ، وقد أفاد من جاء بعده من الفلاسفة الكبار مثل أبا زكريا يحيى بن عدى ، وأبا سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى ، وقبل هؤلاء ، وبعدهم ابن سينا^(١) •

كذلك كان للفارابى شأن ، وأى شأن ، فى فن الموسيقى • وناهيك عن الكتب المتباينة التى دونها الفارابى ومدى تأثيرها على المعاصرين واللاحقين له • •

يقول العلامة كارادى فى « ••• وكان غرض الفارابى شأن غيره من فلاسفة مدرسته ، أن يحيط بجميع العلوم ويظهر أنه كان عالما

(١) راجع أثر الفارابى فىمن جاء بعده من كتاب د • ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه مواضع متفرقة من الكتاب — دار المسارف بمصر ط ٢ •

بالرياضيات بارعا وطبييا لا بأس به • وكتب كذلك في العلوم الخفية ،
كما كان الى جانب هذا موسيقيا متقنا ندين له بأهم رسالة عن
نظرية الموسيقى الشرقية • كان يوقع على الزهر ويؤلف الألحان •
وقد أثارت عبقريته اعجاب سيف الدولة • ولا يزال دراويش المولوية
يحفظون أغاني قديمة تنسب اليه » (١) •

وعن أهمية الفارابي أيضا قال ابن خلكان انه كان « صاحب التصانيف
في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم • وهو أكبر فلاسفة
المسلمين ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه • والرئيس أبو علي بن
سينا بكتب تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه » (٢) •

أما أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن القرطبي ، صاحب
كتاب « طبقات الحكماء » ، فيقول عنه انه « فيلسوف المسلمين بالحقيقة ،
أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان ، المتوفى بمدينة السلام في
أيام المقتدر فبذ جميع أهل الاسلام ، وأربى عليهم في التحقيق لها
وشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها ، وجميع ما يحتاج اليه
منها في كتبه صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبها على ما أعيى
الكندى وغيره من صناعة التجليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها
عن مواد المنطق الخمسة ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق
استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت
كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة • ثم له بعد ذلك كتاب
شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب
أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به » (٣) •

أما القفطي فقال عنه انه « بز على أقرانه وأربى عليهم في التحقيق
وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٦ طبعته دار الشعب بالقاهرة .

(٢) ابن خلكان ج ٥ ص ١٥٣ •

(٣) الطبقات ص ٦١ وراجع ابن خلكان ج ٥ ص ١٥٤ •

ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما أغفله الكندي . ويقول أبو الفرج معمما المديح « جاءت كتب الفارابي المنطقية والطبيعية والالهية والسياسية الغاية الكافية وانهاية الفاضلة^(١) » .

وأما « أوليري » فقد قال في هذا الصدد « ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا في خطورة الفارابي . فكل ما يصادفنا في المستقبل عند ابن سينا وابن رشد يوجد بجوهره على التقريب في تعاليم الفارابي فعلا . وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لا يمكن أن يتفق مع التوحيسد السلفي . ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشكلي ، فاستطاعا أن يعبرا عن أفكارهما تعبيرا أكثر وضوحا ، وأن يصلا بمذهبيهما الى نتائجهما المنطقية . ومن المهم حين ننظر في توفيق الفارابي بين الفلسفة والقرآن أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذي تم في اتجاه آخر على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية . ولا بد لنا أن نشير الى أن بداية المدرسة كانت في أيام الفارابي^(٢) » .

أما ابن سينا فقد قال في تصريح واضح منه لبيان أهمية الفارابي أنه لم يفهم أغراض أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » الا من خلال الفارابي « . . . وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة — هكذا قال ابن سينا — فلم أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظا وأنا لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسي . وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه . فحضرت يوما وقت العصر في الوراقين ، فتقدم دلال بيده كتاب ينادى عليه . فعرضه علي . فرددته رد متبرم معتقد ألا فائدة في هذا العلم . فقال لي : اشتره فصاحبه

(١) راجع البارون كارادي نو : ابن سينا ص ٩٧ ترجمة عادل زعير — دار بيروت سنة ١٣٩٠ هـ . — سنة ١٩٧٠ م .

(٢) ص ١٦٦ من الفكر العربي ومكانته في التاريخ .

محتاج الى ثمنه ... فاشتريته فاذا هو كتاب أبى نصر الفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة • ورجعت الى دارى وأسرعت فى قراءته فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب لأنه قد صار لى محفوظا على ظهر القلب^(١) •

كذلك تتضح أهمية الفارابى ومدى اعزازه بنفسه كمفكر وفنان له شأنه ، وكباحث متمكن من اللغات الأجنبية والتي لا بد لكل دارس من أن يلم ببعضها فى الفقرة التالية التى ذكرها لنا ابن خلكان ، والتي سوف نردها كما هى بنصها ، نظرا لبساطة أسلوبها ووضوحه^(٢) •

يقول ابن خلكان فى معرض حديثه عن أهمية الفارابى «... ورأيت فى بعض المجاميع أن أبا نصر ، لما ورد عليه سيف الدولة ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء فى جميع المعارف ، فأنفذه عليه وهو بجزى الأتراك ، وكان ذلك زيه دائما ، فوقف •

فقال له سيف الدولة : اقعد •

فقال : حيث أنا أم حيث أنت •

فقال (سيف الدولة) : حيث أنت •

(١) يحيى بن أحمد الكاشى : نكت فى أحوال الشيخ ابن سينا ص ١٤ — حققه وقدم له د . أحمد فؤاد الأهوانى — القاهرة سنة ١٩٥٢ م •

(٢) يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق «... ثم اتهم (المؤرخين) ذكروا أنه (الفارابى) كان يعرف لغات كثيرة عند قدومه الى بغداد ، ورووا أساطير تدل على أنه كان يعرف سبعين لغة . ومع ما فى ذلك من الشطط ، فإنه لا يخلو من أثر الحق ، اذ هو بالضرورة كان يعرف التركية ولعله كان يعرف الفارسية • وقد أتقن العربية وهو يتحدث فى بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير بها : فهل يضطلع بعلم هذه اللغات الا الرجل العظيم » (فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٦٠ وراجع : أوليرى : الفكر العربى ومكانته ص ١٥٥ ترجمة تمام حسان ، نشرة وزارة الثقافة والإرشاد القومى — بدون تاريخ ، حيث ذهب المؤلف الى أن الفارابى كان يجهل فى البداية اللغة العربية » ..

فتخطى (الفارابى) رقاب الناس ، حتى انتهى الى مسند سيف الدولة وزاحم فيه حتى أخرجه عنه • وكان على رأس سيف الدولة ممالك وله معهم لسان خاص يسارهم به قل أن يعرفه أحد • فقال لهم بذلك اللسان : ان هذا الشيخ قد أساء الادب ، وانى مسأله عن أشياء ان لم يوف بها فاخرقوا به •

فقال له أبو نصر بذلك اللسان (أى باللغة الأجنبية التى تحدث بها الأمير) : اصبر فان الأمور بعواقبها •

فعجب سيف الدولة منه ، وقال له : أتحسن هذا اللسان ؟

فقال : نعم أحسن أكثر من سبعين لسانا ! ! ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين فى المجلس فى كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل وبقي يتكلم وحده • ثم أخذوا يكتبون ما يقوله • فصرفهم سيف الدولة وخلا به •

فقال له (أى للفارابى) : هل لك فى أن تأكل ؟

فقال : لا •

فقال : فهل تشرب ؟

فقال : لا •

فقال : فهل تسمع ؟

فقال : نعم •

فأمر سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر فى هذه الصناعة بأنواع الملامى • فلم يحرك أحد منهم آلتة الا وعابه أبو نصر وقال له : أخطأت •

فقال سيف الدولة : وهل تحسن فى هذه الصناعة شيئا ؟

فقال : نعم • ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحتها وأخرج منها عيدانا وركبها • ثم لعب بها فضحك منها كل من كان فى المجلس •

ثم فكها وركبها تركيباً آخر وضرب بها ، فبكى كل من في المجلس • ثم فكها وغير تركيبها وحركها فنام كل من في المجلس ، حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج^(١) •

هذه الرواية مع ما فيها من مبالغة واضحة ، وبعد عن الواقع الى حد ما ، الا أنها ان دلت على شيء فانما تدل على عدة مميزات امتاز بها الفارابي :

١ — اعتزاز الفارابي بنفسه كرجل له هيئته ومكانته واعتزازه بنفسه كمفكر وفيلسوف وفنان بحيث لم يخش سلطاناً ولا جاها •

٢ — تقدير السلطة الحاكمة لهذا الفيلسوف ممثلة في شخص الأمير سيف الدولة •

٣ — اجادة الفارابي لمجموعة من اللغات الحية (آنذاك) والتي لا مناص منها لكل باحث ومفكر •

٤ — قدرة الفارابي الفائقة — بناء على هذه اللغات التي امتلك ناصيتها — في ترجمة الثقافات الأجنبية وتلخيصها وتقديمها الى المفكرين ، عرباً كانوا ومسلمين •

٥ — كذلك يشير النص الى أن الفارابي كان موسيقار جيله ، حيث بز أقرانه (المتخصصين) في الجلسة التي عقدها السلطان • فضلاً عن أن له مؤلفات في هذا المجال • ويكفي أن نشير الى أن ابن خلكان قد أنبأنا في هذا الصدد أن الآلة الموسيقية « القانون » من اختراع الفارابي •

٦ — ونستطيع أن نضيف الى ما سبق بشأن أهمية الفارابي ما أطلق عليه من جهة تسميته بـ « المعلم » الثاني بعد أرسطو بحسبانه المعلم الأول • وذلك راجع الى مدى الأثر الذي تركه الفارابي

(١) ابن خلكان ج ٥ ص ١٥٦ •

فيمن جاءوا بعده • وان كان هذا اللفظ (المعلم الثانى) قد أطلق عليه بوجه خاص بسبب شروحه المتعددة على مؤلفات أرسطو • هذه الشروح التى لا ينقصها الوعى والفهم • هذه الشروح التى تدل على عقلية فلسفية دقيقة وعالمية ومطلعة على علوم السابقين بكل معانى كلمة الاطلاع ودلالاتها • وسوف تتضح أهمية الفارابى من خلال حصرنا لاهم مؤلفاته(١) •

٧ - ومع أن الفارابى قد أخفق الآن - فى رأينا ورأى نشر كثير غيرنا - فيما سعى اليه من محاولة الجمع بين أرسطو وأستاذه أفلاطون فى مذهب واحد ، الا أن هذه المحاولة كانت فى زمانها موضع اعجاب وتقدير وبسبب « الجمع بين رأيى الحكيمين » نال الفارابى شهرة واسعة • ومع أنك تختلف معه فى النتائج التى انتهى اليها ، ألا أنك لا تملك الا أن تقدر هذا الجهد العقلى وهذا التحليل الفلسفى الذى يتضح فى كل سطر من سطور الكتاب •

٨ - والفارابى كان أيضاً ممن يقرضون الشعر • وقد نقل عنه ابن أبى أصيبعة وابن خلكان عدة أشعار بها مسحة فلسفية • ومن هذه الأشعار التى نسبت للفارابى (وان كان ثمة شك فى صحة نسبتها اليه ، لما تؤدى اليه من معان خاصة) نذكر هنا قوله :

بزجاجةٍ ملئت عـمـرى
وعليهمـا عولت أـمـرى
فـزجاجة ملئت بحـبر
وزجاجة ملئت بخـمـر
فبـذى أدون حـكـمـتى
وبـذى أزيل هموم صـدـرى

(١) راجع جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ص ٤٤ ط ٤
دار الاندلس بيروت •

أما بعد :

فانه لا يفوتنا في نهاية الحديث عن أهمية الفارابي ومكانته أن نردد مع أستاذ أساتذتنا الشيخ الجليل مصطفى عبد الرازق قوله « ... ولا ينتهي فضل الفارابي عند تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية في الاسلام التي تكاملت من بعده . بل له أيضا أنظار مبتدعة وأبحاث في الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تنتهيا بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلا وافيا .

وللفارابي كتاب في المدينة الفاضلة ، كما أن لافلاطون كتابا في الجمهورية الفاضلة . والفارابي هو أول من عنى باحصاء العلوم وترتيبها في كتابه « احصاء العلوم » ولئن كانت الاجيال تهتف باسم الفارابي منذ ألف عام في الشرق والغرب ، فانه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة ، وبما ترك من أثر في تاريخ التفكير البشري وفي تاريخ المثل العليا للحياة الفاضلة^(١) .

٣ — مؤلفات الفارابي :

تعد الآثار التي خلفها الفيلسوف مقياسا حقيقيا لبيان أهميته ومكانته التي احتلها في تاريخ الفلسفة . ولا نقصد بالآثار هنا الكتب وحسب ، بل وأيضا مدى تأثيره فيمن جاء بعده من فلاسفة ، وإلى أى حد امتدت بصماته الحلول التي قدمها من جاء بعده للمشاكل التي تعرضوا لها وناقشوها . ولا شك أن تكوين مدرسة فلسفية ، وإحياء الدراسات (الفلسفية) بها ، إلى جانب نقل وإصلاح ، وتفسير ، ونقد العلوم المعاصرة ، سواء كانت محلية ان صح التعبير وأجنبية ، لدليل قاطع على عظمة الفيلسوف .

(١) ص ٧٠ — ٧١ من كتاب فيلسوف الغرب والمعلم الثاني . وراجع أيضا : قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب ص ١٣٩ وما بعدها — مكتبة مصر بدون تاريخ وكرادى نو : ابن سينا ترجمة عادل زعير ص ٩٧ وما بعدها — دار بيروت ١٩٧٠ .

فإذا ما طبقنا هذه المعايير على فيلسوفنا (الفارابي) ، لوجدنا أنه كان فيلسوفا من الطراز الأول . فالرجل كان يجيد اللغات الحية في عصره ، وهو قد بدأ فترة التحصيل والدراسة منذ فترة مبكرة . كما أنه اعتمد في قراءته وتحصيله على المظان الرئيسية ، حيث توجه بفكره الثاقب الى الفلاسفة في عقر دراهم كي ينهل منهم ويرتوى . وهو فيلسوف من جهة اصلاحه وشرحه لبعض أعمال غيره شرحا واحيا دقيقا وهو ، الى جانب ذلك كله ، قد دون بنفسه ولنفسه أعمالا خاصة ما زالت حية وباقية حتى يومنا هذا .

أما عن أثره فيمن جاء بعده فقد ذكرنا ، عرضا ، شيئا من ذلك ، وكيف أن ابن سينا ، وما أدراك ما ابن سينا ، لم يخهم أغراض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة الا بعد أن قرأ كتاب أبي نصر في « أغراض أرسطو فيما بعد الطبيعة ، حيث انفتح على ابن سينا بعد قراءته أغراض أرسطو في ذلك الكتاب وفهمه وفرح به فرحا شديدا^(١) » .

أما عن مؤلفات الفارابي فلننا بحسب حديث المؤرخين كثيرة للغاية ، وهي تشمل أو ان شئت تغطي علوم عصره . غير أن معظم هذه الكتب قد فقد وضاع ولم يبق الا القليل مما كتبه فيلسوفنا . يقول «كارادي فو»^(٢): « واشتهر أبو نصر بصفة خاصة بشروحه على مؤلفات

(١) راجع الوافي بالوفيات ج ١ ص ١٠٨ طهران سنة ١٣٨٩ هـ .
وراجع طبقات الأمم ص ٧٠ — ٧١ النجف سنة ١٣٨٧ هـ وكذلك عيون
الانباء في طبقات الاطباء ص ٦٠٣ بيروت سنة ١٩٦٥ ، حيث يقول
عن الفارابي : « كان فيلسوفا كاملا واماما فاضلا ، قد اتقن العلوم الحكيمة
وبرع في العلوم الرياضية . زكى النفس ، قوى الفكاهة . . . الخ » راجع
أيضا الفهرست لابن النديم وتاريخ الحكماء وابن خلكان .

(٢) راجع دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ ص ٤ — ٥ من طبعة
دار الشعب .

أرسطو • وقد أكسبته هذه الشروح لقب « المعلم الثانى » وأرسطاطاليس هو المعلم الأول •

فشرح كتاب « المقولات » و « العبارة » و « القياس » و « البرهان » و « الجدل » و « المغالطة » و « الخطابة » و « الشعر » أى أنه شرح جميع الكتب التى يتألف منها المنطق بأوسع معانيه • وقدم لهذه المجموعة المنطقية بشرح لكتاب « الايساغوجى » لفرفورىوس •

أما فى الأخلاق فقد شرح كتاب أرسطو فى « الأخلاق الى نيقوماخس » وشرح فى علم النفس « كتاب النفس » للاسكندر الافروديسى • وشرح فى باب العلم « طبيعيات أرسطو » وكتابه « فى الآثار العلوية » و « السماء والعالم » وكتاب « المجسطى » لبطليموس •

ولم تقتصر مؤلفات الفارابى بأية حال على شروح كتب اليونان بل له كثير من الكتب الاصلية الخاصة • فله فى علم النفس والالهيات رسائل فى « العقل والمعقول » و « النفس » و « قوى النفس » و « الواحد والوحدة » و « الجوهر » و « الزمان » و « المكان » و « المقاييس » (١) •

وسوف نكتفى هنا بذكر أهم المؤلفات الفارابية :

- ١ — احصاء العلوم •
- ٢ — الجمع بين رأى الحكيمين •
- ٣ — تحصيل السعادة •
- ٤ — التعليقات •

(١) ص ٤ — ه دائرة المعارف الاسلامية ، وراجع ايضا : أوليرى فى كتابه الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ص ١٥٦ وما بعدها وكذلك كارادى نو فى كتابه عن ابن سينا ص ٩٩ وما بعدها . الخ •

- ٥ — فصوص الحكم •
- ٦ — كتاب الملة •
- ٨ — كتاب الحروف •
- ٨ — آراء أهل المدينة الفاضلة •
- ٩ — التبيه على سبيل السعادة •
- ١٠ — التوطئة في المنطق •
- ١١ — أجوبة لمسائل سئل عنها (٢٣ مسألة) •
- ١٢ — جوامع كتاب النواميس لافلاطون •
- ١٣ — الدعاوى المنسوبة الى أرسطاطاليس في الفلسفة •
- ١٤ — الرد على ابن الراوندى (في أدب الجدل) •
- ١٥ — الرد على يحيى النحوى فيما رد به على أرسطو •
- ١٦ — السياسات المدنية •
- ١٧ — شرائط اليقين •
- ١٨ — تفسير قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطاطاليس •
- ١٩ — تفسير الايساغوجى •
- ٢٠ — البرهـان •
- ٢١ — شرح كتاب العبارة لأرسطاطاليس •
- ٢٢ — عيون المسائل •
- ٢٣ — الملة والفقه •
- ٢٤ — كتاب الموسيقى الكبير •
- ٢٥ — الجـدـل •

- ٢٦ — الجوهر —
- ٢٧ — الخط —
- ٢٨ — الرد على جالينوس •
- ٢٩ — الرد على الرازي في العلم الالهي •

٤ — أسلوب الفارابي :

يعد المعلم الثاني من أوائل الفلاسفة الذين أسسوا الاتجاه الأفلاطوني المحدث في الفلسفة الإسلامية وثبتوا قواعده • فنحن نعلم أن الفارابي كان بطبيعته ميالا الى الزهد والعزلة والتأمل ••••• ومن هذا شأنه كان لابد له أن يتابع الأفلاطونية المحدثه في اتجاهها الذي يرفع من شأن النفس على حساب البدن •

لكننا نعلم أيضا أن الفارابي كان معجبا بأرسطو اعجابا لا حد له • بل نستطيع القول ان الفارابي كان « منبها » كل الانبهار بالفلسفة اليونانية ممثلة في قطبيها الكبيرين : أفلاطون وأرسطو • ويبدو أن الفارابي كان يثق ثقة « دجماطيقية » في هذين الفيلسوفين ، الامر الذي منعه من النظر الى فلسفة كل منهما نظرة نقدية فاحصة •

فقد اعتقد ، خاطئا ، وهناك بل شك مبررات تاريخية لذلك ، أن أرسطو لا يمكن بحال من الأحوال أن يناقض أستاذه أو يتناقض معه • ان الحقيقة واحدة • وقد وصل اليها كل من أفلاطون وأرسطو • فالهدف واحد ، فأنى لأيهما أن يخالف الآخر ويختلف معه • وقد ساعد الفارابي على سوء الفهم هذا لموقف الفيلسوفين ما نسب

(١) وراجع الى جانب ما سبق ذكره : فصوص الحكم للفارابي نشرة الشيخ محمد حسن آل ياسين ص ١٠ — ٢٣ مطبعة المعارف ببغداد سنة ١٣٩٦ هـ . — سنة ١٩٧٦ م •

الى أرسطو من مؤلفات ليست له « كتاب الربوبية » • ولهذا حاول الفلارابي أن يبين في أكثر من مؤلف وأكثر من شرح أن الحكيمين لم يختلفا كما قد يتبادر الى بعض الأذهان • وكتاب الفارابي الشهير « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » قد كرس كله من أجل هذا الهدف • ولذلك فإن أسلوب الفارابي لم يخل من التناقض في غير موضع من مؤلفاته •

ذلك أن الجمع بين فلسفتين مختلفتين الى حد كبير ، أمر مستحيل • ومحاولة كهذه لابد أن يضحى فيها بشيء لأنها تعتمد على التوفيق الذي كثيرا ما يستند الى « التلفيق » • ولهذا جاء أسلوب الفارابي مضطربا متناقضا • وكأني أتصوره وقد اهتر القلم في يديه وتعثر لسانه وهو يملأ على تلاميذه بعض المحاضرات في هذا الصدد •

وقد ترتب على هذا التناقض غموض أسلوب الفارابي ذاته • لأن وضوح الرؤية وأحكام البناء الداخلى للمذاهب ، من شأنه أن يجعل الأسلوب واضحا صريحا ، لأن الأسلوب انما يعبر في النهاية عن « جوانية » الفيلسوف • فاذا لم تكن الجوانية واضحة ، فإن المتوقع ، من باب أولى ، أن يعم الغموض ويسود كتابات الفيلسوف • وهذه هي السمة الثانية التي اتسم بها أسلوب الفارابي • فمعظم الدارسين والمؤرخين على أن أسلوب الفارابي كان أسلوبا غامضا مضطربا •

وقد نلمس للفارابي عذره في هذه الناحية ، حيث أن فيلسوفنا كان الى حد كبير مسئولا عن وضع المصطلح العربى الفلسفى ، شأنه في هذا شأن فيلسوف العرب • بمعنى أن المقابل العربى للمصطلح اليونانى لم يكن بعد قد عرف أو تداولته الأوساط الفلسفية • ولعل هذه الفترة كانت فترة مخاض وولادة للمصطلح والأسلوب الفلسفيين • ومن شأن هذه المحاولات البكر ان صح التعبير أن يعتربها الغموض أحيانا ، وأن لا تخلو من تناقض أحيانا أخرى • ذلك أن وضع مصطلح

يعينه لمعنى محدد أمر ليس سهلا ، خاصة وأن اللغة العربية بها بعض الألفاظ التي تقترب فيما بينها من المعنى الواحد . هذا فضلا عن أن اللغة العربية تساعد على استخدام اللفظ في غير معناه الحقيقي أحيانا ، وذلك باستخدام الأسلوب الرمزي والتشبيه والاستعارة ، والكناية والجناس بنوعيه وما الى ذلك .

ثم ان الفارابى كان يميل الى استخدام الاسلوب الموجز الشامل دون أن يحل أو يشرح أحيانا . كانت تلك الطريقة هي طريقته المستخدمة في الكتب الخاصة به على وجه الدقة . ومن هنا فانه كثيرا ما كان يعبر عن أفكاره من خلال كثرة من « الحكم » التي لا بد أن يقف المرء أمامها مرة ومرتين لكي يفهمها ويدرك معناها . وكتابه « فصوص الحكم » خير شاهد على ذلك .

ويبدو أن طبيعة الفارابى من جهة والموضوعات التي كان يتحدث عنها من جهة أخرى ، قد فرضتا عليه استخدام مثل هذا الاسلوب الموجز الغامض أحيانا والمدون في حكم وعبارات مقتضبة أحيانا أخرى . والفارابى ، كما نعلم ، كان فيلسوفا زاهدا . ففي الوقت الذي كان بوسعه فيه أن يعيش ويحيا في بحبوحة من العيش والمجون ، نجده يرفض باصرار أن يأخذ الا بقدر قوت يومه . فقد رفض أن يأخذ من الأمير سيف الدولة أكثر من أربعة دراهم في اليوم لينفقها على نفسه ، في الوقت الذي سعى فيه الأمير وحاول أن يعطيه المزيد .

والفارابى جنح ، لا أقول الى أحضان التصوف ، ولكن الى جانب الحياة الروحية ، حيث أعجب كل الاعجاب بالاتجاه الافلاطوني والافلوطيني المحدث .

والجانب الروحي كما هو معروف يقتضى البعد عن الناس . كما أنه يتطلب ، من جهة أخرى ، استخدام الاسلوب الموجز والتعبير الرمزي ، حيث يحاول المرء حينذاك أن يعبر عن بعض وجدانات النفس

وخلجاتها ، وهى مسائل ليس من السهولة بمكان أن يستخدم المرء الاسلوب العادى للتعبير عنها • معنى هذا أن مثل هذا الاتجاه الذوقى عند الفارابى اقتضى أسلوبا خاصا وتعبيرات خاصة •

يقول ابن سبعين فى هذا الصدد « ... وأما الفارابى اضطرب وخط وتناقض وتشكك فى العقل الهولانى • وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة • ثم شك فى النفس الناطقة : هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد تنوع اعتقاده فى بقاء النفوس بحسب ما ذكر فى كتاب « الأخلاق » وكتاب « المدينة الفاضلة » و « السياسة المدنية » • وأكثر تأليفه فى المنطق • • ولكن ذلك لم يمنع ابن سبعين من أن يعترف بفضل الفارابى حيث قال عنه « • وهذا الرجل أفهم فلاسفة الاسلام ، وأذكرهم للمعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير • ومات وهو مدرك ومحقق ، وزاد عن جميع ما ذكرته ، وظهر عليه الحق بالقول والعمل • ولولا التطويل لذكرت ذلك مفصلا (١) » •

واضح اذن من خلال هذا الحكم الذى أصدره ابن سبعين على الفارابى أنه يعلى من قدره الى حد كبير ويبين أنه أفضل فلاسفة الاسلام واعلاهم قدرا • • • لكن ابن سبعين لم ينس فى غمرة ذلك أن يشير الى التوتر الداخلى الذى كان يعانى به الفارابى وكيف انعكس ذلك على أسلوبه من حيث الاتساق والوضوح •

أما البارون كاراد فو فيقول فى هذا الصدد : « ومذهب أبى نصر مذهب المدرسة التى عرفت فى الاسلام بـ « الفلاسفة » أى مذهب الافلاطونية الجديدة فى صورته الاسلامية • وهذا المذهب كان الكندى (هكذا يزعم هذا المستشرق !!) قد بدأ يعبد من قبل • ووصل به ابن سينا فى مصنفاته الى أكمل صورة من بعد • ومن المرجح أن الفارابى قد خالف الكندى وابن سينا فى بعض المسائل ،

(١) ص ٦٨ عن فيلسوف العرب والمعلم الثانى ..

ولكن من العسير أن نحددها • ويجب أن نقف موقف التحفظ ان لم يكن موقف الشك عند بسط تفاصيل مذهبه فمؤلفاته لم تصل إلينا جميعها ، وانما وصل إلينا جانب ضئيل منها • ثم ان أسلوبه غامض بعض الشيء • فكثير من رسائله التي بين أيدينا عبارة عن حكم مقتضبة غاية الاقتضاب ، يتلو بعضها بعضا في غير ترتيب • زد على ذلك أننا لا نستطيع أن نأمن التناقض في مصنفات كثيرة يظهر فيها مرة بعد أخرى أثر أرسطو وأفلاطون وأفلوطين • بل لا يمكن أن تخلو من بعض التناقض أيضا تلك الفكرة الأساسية في مذهبه التي تنحو الى التوفيق بين أرسطو وأفلاطون من جهة ، وبين الفلسفة الناجمة عن التوفيق والعقيدة الاسلامية من جهة أخرى (١) » •

• — معرفة ٦

منذ أن هبطت الديانات السماوية المنزلة وتناقلتها الناس فيما بينهم ، بدأ البحث في الصلة بين العقل وبين الدين ، بين منطق السماء ومنطق الأرض • ونحن نعلم أن لكل دين من الأديان خصومه وأنصاره ، المؤمنون به والكافرون به ، فريق يسمى الى هدم منطق الوحي بالعقل ، وآخر يحاول اعلاء منطق الوحي بالعقل (٢) •

ونزعة التوفيق هذه أثرت في الفلسفة الاسلامية : سواء بين المتكلمين بعضهم وبعض وبين الفلاسفة • ونحن نعلم أن المتكلمين رجال مؤمنون أولا ثم يسمعون الى تعقل ما آمنوا به ثانيا • أما الفلاسفة فهم عاقلون أولا ثم يسمعون الى تعقل الايمان ثانيا • بعبارة أخرى : المتكلم مؤمن يسعى الى التعقل أما الفيلسوف فعاقل يسعى — بالعقل —

(١) ج ٢ ص ٦ دائرة المعارف الاسلامية .

(٢) راجع في هذا بالتفصيل الدكتور توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة وخاصة الفصل الرابع : موقف الاسلام وفقهائه من التفكير الفلسفي ط ٢ — مكتبة مصر •

الى الايمان . فاذا كلف الفيلسوف يقول أنا أعقل أولاً ثم أومن فان شعار المتكلم هو أنا أومن ثم أعقل^(١) .

وبين السعى نحو تعقل الايمان أو السعي نحو اخضاع سلطة العقل لمنطق الوحي ، تجاوز كل فريق الحدود التي رسمها لنفسه . بمعنى أن كل فريق حاول أن يفسر ويؤول بحق ، وبغير حق ، منطق الطرف الآخر طبقاً لاتيجاهه هو ، فكان أن سعى الفلاسفة الى تأويل الدين وفهمه وتفسيره بطريقة لا تتفق كثيراً وطبيعة هذا الدين . كما أن المتكلمين ، من جهة أخرى ، أساءوا الى العقل ، الى حد ما ، حينما أصدر بعضهم عليه حكماً بالعجز والاضطراب والتهافت أمام منطق الوحي . بحيث أنهم في المسائل التي وجدوا أن العقل لا يقدر فيها على « تعقل » منطق الوحي ، رموه بالفكر والجحود والعجز موضحين ، في نفس الوقت أن العيب هنا ، كل العيب ، والخلل هنا ، كل الخلل ، يمكن في العقل الانساني .

ولقد فرضت هذه المشكلة وجودها الحى والنابض على المسلمين منذ فترة مبكرة . أو بتعبير أدق منذ أن بدأت الحركة الفلسفية تظهر على يد الكندي وعلى يد رجال المعتزلة الذين كان ينتمى اليهم الكندي في احدى مراحل دراسته وتحصيله . وأقول أن هذه المشكلة قرضت وجودها من جهة أن الفلسفة اليونانية كانت من جملة العوامل التي عجلت وماعدت على نشأة الفلسفة الاسلامية . والفلسفة اليونانية ، كما نعلم ، تمثل سلطنة العقل . ومعنى أن يقف المسلمون عليها ، معناه أن يثقوا على حجج العقل وأدلته وموقفه من الحلول التي طرحها هذا العقل للمسائل الفلسفية التي تعرض لها سواء في ذلك ما يتعلق بالله والاشان والعالم .

وكان لابد من وجود اختلاف ، ضمن هذا الاختلاف أو كبر ، بين منطق العقل ممثلاً في الفلسفة اليونانية وبين منطق الوحي ممثلاً

(١) راجع كتابنا : علم الكلام ومدارسه - الفصل الثاني .

في النص الديني وفي بعض من اعتقدوا أنهم ممثلون شرعيون للإسلام
مثل أهل السنة وجماعة الأشاعرة .

والفارابي ، كـهـيـلـسـوف ، وجد أمامه الصراع على أشده بين المنتسبين
بسلطة العقل ، وبين المتمسكين بالدين .

وفضلا عن ذلك كله فقد وجد الفارابي نفسه ، وهو بصدد معالجة
قضية التوفيق هذه ، أمام مشكلة أخرى لا تقل خطورة عن سابقتها .
فقد تكون هناك مبررات لوجود تعارض بين العقل والنقل ، أما أن يكون
هناك تعارض بين الحق ونفسه فهذا أمر ليس سهلا . ونشرح
ذلك بالقول :

من خلال قراءة الفارابي للفلسفة اليونانية ، وبوجه خاص من
خلال قراءته لأفلاطون وأرسطو — بدا له — كما بدا لغيره من القراء —
أن أفلاطون في واد ، وأن أرسطو في واد آخر . ويظهر أيضا أن هذا
الخلافا ضارب بجذوره الى كل مشكلة من المشاكل التي عالجها الفيلسوفان
الكبران . ولقد كانت ثقة الفارابي في الفيلسوفين اليونانيين ثقة لا حد
لها (ثقة تكاد تكون عمياء كما يقال) . فمع أنه فيلسوف (أى يعمل
عقله في كل المشاكل التي يبحثها) الا أن بصره وبصيرته قد حجبا عن
الخلافا الكبيرة التي تصل الى حد التناقض بين كل من أفلاطون
وأرسطو ، لأنه كان يثق فيهما ثقة لا حد لها . وهو ، كما ذكرنا ، لم
يتصور أن ينقلب العقل نفسه بنفسه ممثلا في أفلاطون وأرسطو .
بل أنه جعلهما العمدة والمرجع والمعاير لكل فلسفة لاحقة . فقد ذهب
في كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين الى القول » وكان هذان الحكيمان
هما مبدعان للفلسفة ومنتشئان لأوائلها وأصولها ، ومتمنان لأواخرها
وفروعها ، وعليهما المول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها
وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فن انما هو الأصل المعتمد عليه
لخلوه من الشوائب والكدر . بذلك نطق الألسن وشهدت العقول ان لم

يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوى الأسباب الناصعة والعقول
الصفافية^(١) .

ولقد فهم الفارابى الفلسفة من هذه الزاوية أعنى من جهة أنها
معرفة الحق وهى بهذا لا ينبغي أن يختلف بشأنها الفلاسفة من جهة ،
ومن جهة أخرى لا ينبغي أن يكون ثمة اختلاف بينها وبين الدين الذى
يسعى الى كشف الحقيقة . ليس هذا فحسب بل ان الفيلسوف
ينبغي أن يتسبه بالخالق بقدر طاقة الانسان وكأن الفارابى هنا كان
يلمح الى وجود تشبه بين الفيلسوف والنبي !!

يقول الفارابى « ... الفلسفة حدّها وماهيّتها أنّها العلم بالموجودات
بما هي موجودة ... (ذلك لأن) موضوعات العلوم وموادها لا تخلو
من أن تكون اما الهية واما طبيعية واما منطقية واما رياضية واما
سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة
لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا والفلسفة فيه
مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية . أما الغاية
التي التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه
واحد غير متحرك ، وأنه العلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم
بجوده وحكمته وعدله . وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه
بالخالق بقدر طاقة الانسان^(٢) » .

ولقد كانت هناك مبررات لا بد من الاشارة اليها حتى نكون منصفين
ونحن بصدد الحكم على نزعة الفارابى :

١ - أول هذه المبررات أن نزعات التوفيق بين الفلسفة وبين الدين
كانت سائدة ومنتشرة قبل الفارابى وفي عصره . فاذا أضفنا الى ذلك
أن المترجمين ومعظم المشتغلين بالفكر آنذاك كانوا من الأعاجم ، وأن

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠ من شجرة البر نصر نادر -
المكتبة الكاثوليكية - بيروت سنة ١٩٦٠ م .

(٢) الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨٠ .

أساتذة الفارابى أيضا كانوا غير غرب ، ومسيحيين ، أدركنا الى أى حد أثر ذلك فى التكوين الفكرى والثقافى والمنهجى للفارابى ، لقد بدأت مرحلة انحلال شاملة ابتداء من القرن الرابع الهجرى . ومراحل الانحلال هذه تنشأ فى أحضانها نزعات التوفيق بوجه عام ، حيث تظهر فئة من رجال الدين تعصبها وتطرفها أمام هذه الحركات الانحلالية ، الأمر الذى يؤدى الى نشأة فئة من المفكرين يكون شغلها الشاغل التوفيق بين هذا وذاك .

٢ - ولا يغيب عن ذهنك فى هذا الصدد أن الفلسفة كانت ، حتى عصر الكندى ، مهتمة الى حد غير قليل بالطبيعة ودراستها . وفى مرحلة تالية بدأ الاهتمام بما فوق الطبيعة . بدأ الاهتمام بدراسة ما بعد الطبيعة ، حيث بدأ الصعود من المحسوس الى المعقول ، من المادى الى اللامادى ، وبلغ ذلك أوجه فى فلسفة الفارابى الذى اهتم ، أكثر ما اهتم ، بدراسة الميتافيزيقا . وهذا أمر يشير الى ضرورة التوفيق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، بين العلل المؤسسة للوجود وبين الموجودات الحاصلة عن هذه العلة . أى اقتضى الأمر الاهتمام بنزعة التوفيق بين العقل وبين الدين .

٣ - ومن هذه المبررات وأهمها أيضا أن الفارابى قد وجد كتاب « الربوبية » منسوبا الى المعلم الأول ومعه أيضا كتاب « الخير المحض » (اللاهوت) لأبرقلس . ولم يشرب الشك للحظة واحدة لدى الفارابى فى أن يكون هذا الكتاب أو ذاك ليس من عمل أرسطو . وهذا يعنى أن الفارابى قد اعتقد أن كل الآراء المدونة بهذا الكتاب تنتمى للمعلم الأول . ونحن نعلم أن هذه الآراء بعيدة كل البعد عن الفلسفة الأرسطية . لأن كتاب الربوبية هذا ليس الا مقتطفات من كتاب أفلوطين « التساعيات » وأفلوطين فى كتابه هذا انما هو امتداد للاتجاه الأفلاطونى .

وخلاصة ذلك كله أن الفارابى قد استبعد كلية أن يناقض أرسطو ، وما أدراك ما هى عظمة أرسطو وما تستلظنه الفكرى ، نفسه بنفسه ، فمن غير المعقول أن أرسطو واضح علمه وفن المنطق ان يسعى لتحطيم

هذا العلم في مهده بأن يناقض نفسه بنفسه • ولهذا حاول الفارابي بكل جهده توضيح أن كتاب الربوبية يتسق مع سائر الفلسفة الأرسطية !! ولم تكن ثقة الفارابي في أفلاطون واتجاهه الروحي أقل من ثقته في أرسطو باتجاهه التجريبي^(١) • لقد آمن بالعقلين اليونانيين ، وآمن أن هذين العقلين لا يمكن أن يتناقضا أو يتعارضا ، أو أن يسعى الواحد منهما الى النيل من الآخر • ولقد كان الفارابي يسميهما « الحكيمين » المقدمين والامامين المبرزين • كذلك ذكر في معرض الرفع من شأنيهما « ونحن نجد الإلهية المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين وفي التألف بهما تضرب الأمثال ، واليهما يساق الاعتبار ، وعندهما ينتهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص في المعاني الدقيقة المأدية في كل شيء الى الحقيقة^(٢) » •

وعلى ذلك فان هذا التناقض الظاهر ليس تناقضا حقيقيا وانما هو تعارضن « لتكني » ودليل قاطع على سوء الفهم وسوء التعبير والتفسير • والخطأ في هذا ليس خطأ العقل اليوناني (أفلاطون وأرسطو) وانما الخطأ يرجع الى الشراح والمفسرين والمؤولين • ومن هنا كانت محاولة الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين لاعادة الأمور في نصابها الحقيقي • « ان فظهر الخلاف لثما جاء من تعصب الاتباع والتلاميذ • فهم الذين خرقوا النظريات وبدلوها ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس ، وتمسكوا بالتفاصيل مهملين الجوهر • وبذا تباعدت المسافة بين كبار الفلاسفة • وعمل الاتباع انما جاء نتيجة تحزبهم • واذا كانت الحزبية ضارة في مجال السياسة فان ضررها أكبر في ميدان الفلسفة^(٣) » •

٤ — ولكي يضمن فيلسوفنا لنزغته النجاح والتوفيق والسداد ذهب في حده للفلسفة ما يتفق وذلك فهي عنده « واحدة بالحقيقة متباينة

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢ عن جميل صليبا : من أفلاطون الى أرسطو ط ٤ دار الاندلس — بيروت .

(٢) سعيد زايد : الفارابي ص ٢٩ — دار المعارف سنة ١٩٦٢ .

في « الشكل » والمظهر والتناول والاسلوب . الفلسفة عنده ، كما هي عند أرسطو ، معرفة الموجود بما هو موجود (الفلسفة الأولى) . هذا هو التعريف العام والشائع والصحيح عن الفلسفة كما يرى الفارابي . ومعنى هذا أن الفلسفة في مسارها الطويل واحدة ، تسعى نحو هدف واجد وغاية واحدة . وإذا كان الأمر كذلك فلا مشاحة في الطرق والوسائل التي يلجأ إليها هذا الفيلسوف أو ذلك لكشف النقاب عن هذه الحقيقة . ومن الواجب على الفيلسوف الحق — وهذا حال الفلسفة — أن يجمع بين آراء الفلاسفة في بوتقة واحدة . وكان هذا ما قام به الفارابي .

على ضوء وحدة الفلسفة ، وعلى ضوء ثقة الفارابي في أن الفلسفة الصادقين لا يجوز أن يختلفوا فيما بينهم ، سعى الفارابي إلى تنفيذ « سوء الفهم » المتعلق بفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو .

وفي البداية نقول : أن الفارابي لم ينكر أن ثمة خلافا ظاهرا بين فلسفة أفلاطون وأرسطو ، ولم يكن بوسعه أن ينكر أن المؤرخين مختلفون فيما بينهم بشأن فلسفتيهما . كذلك كان الفارابي معترفا بأن لهذا تلاميذا وشراحا ومفسرين كما لغيره كل ذلك وافق عليه الفارابي وسلم به . لكنه لم يسلم بأن مصدر هذا الخلاف أرسطو أو أفلاطون . فليس لأي منهما دخل أو ذنب في هذا الخلاف ، إنما مرجعه « أما أن يكون الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ، وأما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيلا ومدخولا ، وأما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافا في هذه الأصول تقصير . . . » (١) .

وعند الفارابي أن الخلاف قد نشأ بسبب سوء تحديد ماهية الفلسفة ، وترتب على ذلك سوء فهم قصد كل من أفلاطون وأرسطو فيما تعرضا له من مشاكل وما قدماء من حلول . بمعنى أن التلاميذ والشراح

(١) ص ٨٠ من الجمع بين رأيي الحكيمين .

والمفسرين الذين جاءوا من بعدهما ، أساءوا فهمهما • ومن هنا تبادل
الى الظن أن الخلاف بين القطبين اليونانيين خلاف أساسى ورئيسى •
وهذا أمر يرفضه الفارابى بحسم • ولقد قال الفارابى أن من « طالع
كتبهما فى المنطق والأخلاق وما بعد الطبيعة ، وجد أن الفلسفة فى نظرهما
هى العلم بالموجودات بما هى موجودة • فمن هذه الناحية ليس ثمة
اختلاف أو خلاف •

كذلك قرر الفارابى أن تعابى المنهج ليس من شأنه البتة أن يؤدى
الى القول بوجود خلاف جوهري أو أساسى بينهما • إن فلسفة أرسطو ،
كما يرى ، جاءت مكملية لفلسفة أفلاطون • أحدهما وضع الأساس والآخر
أكمل البناء • أحدهما اتبع القسمة والتصنيف ، والآخر أكد الجانب
التجريبى • « إن طريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذى يؤثر
الحكيم أفلاطون • فإن المقسوم يروم أن لا يشذ عنه شئ موجود من
الموجودات ، ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم أرسطو طاليس
يتصدى لها • غير أنه (أرسطو) لما وجد أن أفلاطون قد أحكمها وبينها
وأقننها وأوضحها ، اهتم (أرسطو) باحتمال الكد وأعمال الجهد فى انشاء
طريق القياس ، وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى
جزء جزء مما توجبه القسمة ... (ومن) درس كتب هذين الحكيمين
يتبين له مصداق ما أقوله (١) » •

بعد هذه الاشارات والتنبيهات النظرية من جانب الفارابى بدأ فى
تفنيد بعض نقاط الخلاف البادية بين الفيلسوفين •

١ — فبشأن عالم المثل أو الماهيات والصور ، وهو العالم الذى
نادى به أفلاطون وجعله قطعة أساسية فى مذهبه ... أقول إذا كان
أرسطو قد هاجم عالم المثل وأنكر وجوده ، وبين تهافت منطق القول به
فى بعض كتبه مثل كتابه « الفلسفة الأولى » الا أن أرسطو ذاته قد أقر
بوجوده فى كتابه « أوتولوجيا » • هذا هو رأى الفارابى • ويضيف

قائلا « انه ليس ثمة تناقض لدى أرسطو، فيما يبدو من أنه هجوم من جهة على عالم المثل في كتاب « ما بعد الطبيعة » وتأييد للقول بها من جهة أخرى في كتاب « الربوبية ». ويمكن رفع هذا التناقض « الظاهر » بشيء من التأويل والتفسير العقلي، لأن المعانى التى هدف اليها المعلم الأول واحدة وان اختلفت فى الاسلوب والمظهر . ولو أن أرسطو كان قد كشف لنا عنها لارتفع هذا الشك وارتفعت هذه الحيرة وزال هذا التناقض وسوء الفهم بين الشراح والمفسرين .

ويقول الفارابى « ... ومن ذلك (المقصود الخلاف بين الحكيمين) الضور والمثل التى تنسب الى أفلاطون أنه يثبتها وأرسطو على خلاف رأيه فيها . وذلك أن أفلاطون فى كثير من أقاويله يومئ الى أن للموجودات صبورا مجردة فى عالم الأديلة ، وربما يسميها « المثل الإلهية » وانها لا تكثر ولا تقسد وأرسطو ذكر فى « حروفه » التى يقال انها موجودة قائمة فى عالم الآله غير فاسدة وبين ما يلزمها من الشفاعات وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى « الربوبية » المعروف بـ « أثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية . فلا تخلو هذه الأقاويل اذا أخذت على ظاهرها من إحدى ثلاث حالات :

(أ) اما أن يكون بعضها متناقض مع بعضها .

(ب) واما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له .

(ج) واما أن يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتفق » (ص ١٠٥) .

وكان أن اختار الفارابى الاحتمال الثالث . وعلي ضوئه حاول الجمع بين الحكيمين .

ويرتبط بهذه النقطة ما أشيع من أن أفلاطون يقول بان الجوهر الحق هو القريب من العقل والنفس ، من حيث أن هذه الجواهر هى

الأصل والأساس • أما ما عداها من موجودات حسية فليست جواهر على الحقيقة • أما أرسطو فيرى أن الجوهر الحقيقي هو الموجود المتعين المحدد بالمتشخص • هو الموجود الجزئي لا الكلي •

وكان رأى الفارابى فى هذا هو أن أرسطو قد توسع فى معنى « الجوهر » بحيث صار يستقدمه بأكثر من معنى • فهو يأخذ الجوهر بمعناه السالف فى كتابه « ما بعد الطبيعة » ، بينما فى كتبه المنطقية يستخدم الجوهر بالمعنى الأفلاطونى • وهذا أيضا دليل على عدم وجود تناقض بينهما •

قال الفارابى • ومن ذلك الخلاف أيضا « أمر الجواهر وان الشئ منها أقدم عند أرسطو طاليس غير التى منها أقدم عند أفلاطون • فان أكثر الناظرين فى كتبهما يحكمون بخلاف رأييهما فى هذا الباب ... والأمر (ليس) كذلك لأن مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الأقاويل والقضايا فى الصناعات المختلفة ، فيتكلمون عن الشئ الواجب بحسب مقتضى تلك الصناعة ، ثم يتكلمون عن ذلك الشئ بعينه فى صناعة أخرى بغير ما تكلموا به أولا • وليس ذلك ببديع ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما ... فالحكيم أرسطو طاليس حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفصيل أشخاص الجواهر ، انما جعل ذلك فى صناعة « المنطق » حيث راعى أحوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذى منه تؤخذ جميع المفاهيم وبها قوام الكلى المتصور • وأما الحكيم أفلاطون فانه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفصيل الكليات ، فانه انما جعل ذلك فيما بعد الطبيعة وفى أقاويله الالهية ، حيث كان يراعى الموجودات البسيطة الباقية • التى لا تستحيل ولا تدثر • فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر ، وبين الفريقين بون بعيد ، وبين البحوث عنهما خلاف ، فقد صح أن هذين الرأيين من الحكيمين متفقان لا خلاف بينهما • اذا الاختلاف انما يكون حاصلان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالإضافة الى مقصود واحد

بحكمين مختلفين . فلما لم يكن ذلك كذلك ، فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها (١) » .

٢ — أما عن الخلاف في سيرة كل منهما الشخصية ، فهذه عند الفارابي مسألة ثانوية لم تنعكس على فلسفتيهما ١١ صحيح أن أرسطو تزوج وأنجب وخبر السياسة واكتوى بنارها ونعم بها ... الخ وباختصار اذا كان أرسطو قد استمتع بحياته ، فان أفلاطون قد استمتع بها بطريقته الخاصة أيضا ، حيث كان يعيش حياة العزلة والهدوء والسكينة ، حيث أعلا من شأن الجانب الروحي محاولا تحطيم الفاحية الحسية ... لكن لا يجب أن ننس ، كما يقول الفارابي ، أن أفلاطون في بعض محاوراته مثل « المأدبة » لم يقلل أبدا من شأن الاستمتاع بالحياة الحسية ... وهذا أيضا يشير في عرف الفارابي الى أن ما يأخذه البعض على فيلسوف منهما يمكن أن يؤخذ على الآخر . وهذا أمر لا يمكن أن يفسر عند الفارابي بأن تنتهم كلا منهما بالوقوع في التناقض ، بل ينبغي أن يفسر على ضوء المذهب كله وعلى ضوء النظرة الشمولية لمؤلفات كل فيلسوف على حده . وسوف ندرك أنهما انما انطلقا من منبع واحد وسارا نحو هدف واحد .

وبالإضافة الى ذلك ، فانه ليس صحيحا أن أفلاطون قد تخطى عن كثير من الأسباب الدنيوية . كيف ذلك وهو الذي دون السياسات وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الأنسية المدنية وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها . ومقالاته فيما ذكرنا ، هكذا يقول الفارابي ، مشهورة ... غير أنه (أفلاطون) لما رأى أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الانسان ، حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ، ارتقى منها الى تقويم غيرها ، ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه من الفراغ ، مما يهمه من أمرها ، أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه عازما على أنه متى فرغ

من الأهم الأولى ، أقبل على الأقرب الأدنى ، حسب ما أوصى به في مقالاته في « السياسة والأخلاق » (١) .

وقد جرى أرسطو على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله « ورسائله السياسية » ثم لما رجع الى أمر نفسه خاصة ، أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال ، أمكنه معه تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية (٢) .

٣ — واذا كان أرسطو قد سلك للوصول الى هدفه طريقا آخر غير الذى سلكه أفلاطون ، فليس ذلك معناه البتة وجود خلاف بينهما . بمعنى انه اذا كان أرسطو قد مال الى جانب الحس والتجربة والتدوين الواضح لفلسفته فان أفلاطون ، في الجانب الآخر قد استخدم وهو على درب الحقيقة ، الذى سعى اليه ونحوه أرسطو فيما بعد ، الاسلوب الرمزي . وينبغي أن نميز — كما يقول الفارابى — بين الاسلوب وبين المضمون . اذ يستطيع أن أعبر عن أمر واحد أو حقيقة واحدة بأكثر من أسلوب وبعدة طرق . فتعدد الوسائل لا يعنى البتة تعدد الحقائق أو تباينها . وقد يكون لأفلاطون في استخدامه الاسلوب الرمزي بعض المبررات ، من حيث طغيان الجانب الروحي في فلسفته على الجانب المادى . هذا فضلا عن أنه نفسه ، قد اعتقد أن استخدام الاسلوب الرمزي من شأنه أن يمنع المتطفلين من الدخول ، بغير حق ، ساحة الفلسفة .

ثم انه لا ينبغي أن نتهم فلسفة أفلاطون وحده بالغموض ، ونغض النظر عن كثير من الآراء الغامضة والتي أدلى بها أرسطو في موضع من كتبه . فقد كان كثيرا ما يستخدم القياس « المضمّر » وما

(١) ص ٨٣ من الجمع .

(٢) ص ٨٤ من الجمع للفارابى .

اختلاف الشراح في فهم أرسطو الا دليلنا على أنه أيضا كان غامضا في بعض أقواله ومؤلفاته .

٤ - أما عن رأيهما في مشكلة المعرفة وما أثير حولهما من تناقض صارخ ، فان الفارابي ينتهي الى القول بأن أرسطو ، في النهاية ، قد وافق أفلاطون على أن هناك قدرا من الفطرة لا بد من توافره ووجوده حتى تصبح عملية التعليم . صحيح أن أرسطو قد قال بوجه عام ان العلم مكتسب ، بينما قال أفلاطون ان العلم تذكر . لكن ذلك ليس من شأنه أن ينسينا ، هكذا يقول الفارابي ، أنه لولا العلم المكتسب من خلال الخبرة الحسية لما تذكر المرء شيئا . وفي مقابل ذلك نجد أنه لولا وجود قدر من المعرفة الفطرية عند أرسطو لما أدركنا شيئا أو تعلمنا شيئا . لأننا اذا كنا نطلب ما نجهله ، فكيف نجزم في حالة تعلمنا اياه أنه هو الذي كنا نطلبه ، ان لم تكن لدينا معرفة سابقة نعتمد عليها ؟ ان التعليم عنده أرسطو لا يبدأ البتة من الصفر (١) .

لقد ذهب أرسطو ، كما يحكي الفارابي ، « الى أن الذي يطلب علم شيء من الأشياء ، انما يطلب في شيء آخر ، ما قد وجد في نفسه على التحصيل ، مثل أن المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس . والذي يطلب الخشبة هل هي مساوية أو غير مساوية ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل ، فافلا وجد أحدهما فكأنه يذكر ما كان موجودا في نفسه . ثم ان كانت مساوية فبالمساواة . وان كانت غير مساوية فبغير المساواة .

وأفلاطون بين في كتابه المعروف بـ « فاذن » (فيدون) أن التعلم تذكر . وأتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط في مسألاته ومجواباته في أمر المساوي والمساواة . وأن المساواة هي التي تكون في النفس ، وان المساوي مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس

(١) راجع كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا القسمين الاول والثاني .

بها الانسان تذكر المساواة التي كانت في النفس ، فعلم أن هذا المساوي. انما كان مساويا شبيهه بالتي في النفس ، كذلك سائر ما يتعلم انما يتذكر ما في النفس (١) » •

هـ - وعن محاولة التوفيق بين رأي أفلاطون وأرسطو في حدوث العالم • فقد كان الفارابي من أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون من القائلين بحدوث العالم ، ولهذا خطأ • وعندي أنه لو كان الفارابي قد حاول أن يوفق بين رأييهما من حيث اتفاقهما على قدم العالم لكان قد نجح في ذلك الى حد كبير • أما وقد افترض أن أفلاطون يقول بحدوث العالم ، فقد ووجه به منونات كثيرة مستواء لدى أفلاطون ونفسه ، وسواء في توفيقه بين الرأي الأرسطي وبين الرأي الأفلاطوني • ولم يجد المعلم الثاني سندا له في هذا الصدد من أقوال أرسطو ، اللهم الا هذا الكتاب المنحول اليه « الريبوية » • ونحن نعلم أن أرسطو في سائر كتبه - وبلا استثناء - كان من القائلين بسرمدية العالم • فهيات هيات للفارابي أن ينجح أولا في التوفيق بين رأي أرسطو وبين رأي أفلاطون على أساس القول بحدوث العالم عند كليهما !!

لقد اعتقد الفارابي أن أفلاطون ، وقد تحدث عن « صناعة » العالم المحسوس فانه يكون بذلك من القائلين بحدوث العالم • لكن السؤال الآن : هل مادة العالم وصورته قديمتان أم محدثتان ؟ • ان الاجابة هي أن المباداة والصورة والصانع (لا الخالق) كلها قديمة • وعلى هذا فان أفلاطون يكون من القائلين بقدم العالم بلا شك في هذا • • لكن الفارابي طوح فلك جانبا ، وقال بحدوثه وعلى ذلك سعى لتبرير القول بحدوثه عند أرسطو •

ان المعلم الأول ، كما يرى الفارابي ، لم يقل بقدم العالم في كتابه « الطوبيقا » كما زعم البعض ، لأن هدف أرسطو من كتابه هذا ، كان بيان توضيح القياسات المركبة من المقدمات الذائجة • • • وهو في

هذا الصدد قد ساق بعض الأمثلة التي استشف منها نفر قوله
بقدم العالم . لكن فات هذا الفريق أن « ما يؤتى به على سبيل
المثال ، لا يجرى مجرى الاعتقاد^(١) » . هذا من ناحية .

أما ما ذهب اليه أرسطو في كتابه « السماء والعالم » من القول
بأن الكل ليس له بدء زمانى ، فإنه لم يقصد بذلك البتة — في عرف
الفارابى — قدم العالم وإنما كان يميز في هذا الشأن بين الفعل
الالهى وبين الفعل الانسانى ، من حيث أن هذا الأخير يستغرق مدة
من الزمن ويأتى طبقا لترتيب معين ومحدد . أما الفعل الالهى فإنه
يتم « دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان^(٢) » .

ثم يضيف الفارابى القول « أن من نظر في أقاويله (أرسطو)
في الربوبية في الكتاب المعروف بـ « أثولوجيا » لم يشبه عليه أمره
في اثبات الصانع المبدع لهذا العالم . فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر
من أن يخفى . وهناك تبين أن الهوى أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن
شئ وإنما تجسمت عن البارى سبحانه ، وعن ارادته ثم ترتبت . وقد
بين في « السماع الطبيعى » أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق
وكذلك العالم في جملة^(٣) » .

ونستطيع أن نوجز ما سبق هنا بذكر ما قاله المرحوم الدكتور عثمان
أمين من أن الفارابى كان يرى في الفلسفة اليونانية رأيا يبدو لنا اليوم عجيبا .
كان يراها فلسفة واحدة في صميمها لا اختلاف بين مذاهبها وقضاياها .
ولما كان أفلاطون وأرسطو في نظره الامامين الممثلين للفلسفة اليونانية
فمذاهبهما عنده واحد على الحقيقة . وإذا كانت هناك مسائل كثيرة
يظهر الخلاف فيها بين الفيلسوفين اليونانيين فالفارابى لا يعده خلافا
جوهريا مادام الاتفاق واقعا على الأصول والمقاصد . وإنما يسلم

(١) ص ١٠٠ من الجمع .

(٢) ص ١٠١ من الجمع .

(٣) ص ١٠١ من الجمع .

الفارابي باختلاف أفلاطون وأرسطو في أمرين : في منهجهما التعليمي وفي سلوكهما العملي .

أما من حيث المنهج فالفارابي يلاحظ أن أفلاطون لم يدون كتبه إلا أخيرا ، وأنه عمد في كلامه الى الرموز والاشارات صونا للحكمة وضنا بها على من لم يكن من أهلها . في حين أن أرسطو جرى على منهج التقرير والتدوين والايضاح والتبيين . وأما من حيث السلوك العملي فأفلاطون في نظره رجل ترهد وتخلي عن الدنيا وشواغلها ، في حين أن أرسطو رجل أقبل على الدنيا والتمس أسبابها وخيراتها^(١) .

ولقد ذهب المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى في هذا الصدد الى القول « ... ومهما يكن من أمر العوامل التي جعلت المعلم الثاني يحاول هذا التوفيق ، فاننا نرى أن الخطبة التي اختصها لبلوغ غرضه من الجمع بين الدين والفلسفة تتلخص في ثلاثة أمور :

(أ) مذهب به في « الخلق » أريد به التوفيق بين الاله كما تصوره أرسطو وبين الاله كما جاء به الاسلام .

(ب) جعله لكل من الوحي والعقل مكانا بجانب الآخر ، وذلك بالتسليم بالنبوة والمعجزات والمعتقدات الدينية . الكلامية السمعية مع تفسير كل ذلك عقليا .

(ج) التفرقة بين الخاصة والعامة من الناس ، وجعل التعليم خلاصا لكل منهما^(٢) .

هذا هو موقف الفارابي من قضية « التوفيق » حاولنا أن نشير خلالها الى أبرز المشكلات التي خالف فيها أرسطو أفلاطون ومع هذا سمي

(١) د . عثمان أمين : احصاء العلوم للفارابي من ٤٠ — ٤١ ط ٢ — مكتبة الانجلو المصرية .

(٢) د . محمد يوسف : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط من ٥٥ دار المعارف سنة ١٩٥٩ م .

الفارابى الى بيان أن الاختلاف ظاهرى فحسب ولا سند له أمام العقل الثاقب .

واذا كان هذا هو موقفه من جهة هاتين الفلسفتين المتناقضتين فان موقفه من جهة الصلة بين الفلسفة والدين أيضا أمر يلفت النظر ويشير الانتباه . فالفارابى لم يكتف فقط بالتوفيق بين الفلسفة بل سعى الى بيان أن الفلسفة (اليونانية) تتفق مع ما جاء به الدين الإسلامى !! فالفيلسوف الكامل عنده هو الذى يحصل الفضائل النظرية ويعمل طبقا لها . وهو بذلك لا يختلف عن رجل الدين . ومع أن نزعة التوفيقية هذه التى حاولت التقريب بين لغة السماء وبين لغة الأرض ، التقريب بين منطق العقل وبين منطق الوعى سوفه تتضح أكثر من خلال الحلول التى قدمها الفارابى لبعض المشاكل الفلسفية التى عرض لها ، رغم ذلك نقول هنا ان الفارابى « كان فيلسوفاً ومسلماً فى آن واحد » ، أى أنه كان موقفاً يجلل الفلسفة من جهة ومؤمناً بكمال الاسلام من جهة أخرى . فالفلسفة والدين عنده أمران متفقان لأن كلا منهما حق ، والحق لا يخالف الحق . وان شئنا قلنا : الفلسفة والدين يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين . وكل ما فى الأمر أن الفلسفة فى نسعيها للوصول الى الحقيقة تستعمل وسائل غير الوسائل التى يعمد اليها الدين : ففى حين أن الدين يلجأ الى طرق التخيل والافتقار النفسى ، تلجأ الفلسفة الى المعقولات والبرهان المنطقى . وبينما الفلسفة بطبيعتها تتجه الى « الخاصة » و « أصحاب الأذهان الصافية » نجد الدين اتما يتجه الى الكافة والجمهور على حساب ما يطيقون (١) .

(١) د . عثمان أمين فى مقدمته لاحصاء العلوم للفارابى ص ٤٢ .
وقارن ذلك بما يلى من حديث عن المعرفة الفلسفية والعلم النبوى .

٦ - شروط الانتساب للفلسفة :

رأينا كيف أن الفارابي قد وثق ثقة دجماطيقية في الفلسفة اليونانية . ورأينا أيضا كيف أنه كان يجل هذه الفلسفة أجالا لا حد له ، لدرجة ذهب فيها الى الجمع بين الفلاسفة اليونانيين في بوتقة واحدة . ليس هذا فحسب ، بل سعى في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين الى الجمع بين الحكمة اليونانية وبين الديانة الاسلامية لأنه اعتقد — خاطئا — أن الفلسفة والدين أمران متفقان لأن كلا منهما حق ، والحق عنده (وعند غيره) لا يخالف الحق . فالفلسفة تسعى الى ما يسمى اليه الدين . بعبارة أخرى ان كلا من الفلسفة والدين انما يعبران عن حقيقة واحدة وان اختلفت سبل التعبير : الدين يعبر عن هذه الحقيقة من طريق التخيل والاقناع النفسي والتمثيل ، بينما تعبر الفلسفة عن هذه الحقيقة من خلال المنطق والأدلة العقلية البرهانية . وإذا كان الأمر كذلك فإن الانتساب الى الفلسفة والانتغال بها ليس أمرا سهلا ، وليس أمرا متوافرا لكل فرد أيا كان ، بل ينبغي أن تكون هناك « مواصفات » وشروط وخصائص ينبغي أن تتوافر في طالب الفلسفة . ذلك أن دور الفلسفة دور خطير . ففضلا عن أن الفلسفة مرآة عصرها ، فانها أيضا المهادية والمرشدة للناس الى طريق الحق والصواب . وأمر هام كهذا ينبغي أن يقوم به نفر على مستوى عال من العلم والخلق والسلوك الحسن .

وهنا يشير الفارابي الى أن على طالب الفلسفة أن يكون محبا للصدق والعدل والخير وتصفية النفس من شوائب المادة وشواغل الحس . فان الذي سبيله أن يشرع في النظر الفلسفي ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد تام للعلوم النظرية ، وهي الشرائط التي ذكرها أفلاطون في كتابه في السياسة (الجمهورية) . وهي أن يكون جيد الفهم والتصور . ثم أن يكون بالطبع محبا للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه . وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار (م ١٥ — الفلسفة الاسلامية)

وما جانس ذلك • وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس • وأن يكون ورعا سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور • وأن يكون قوى العزيمة على الصواب ، ثم بعد ذلك يكون قد ربي على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه • وأن يكون صحيح الاعتقاد لإراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكا بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير مغل بكلها أو بمعظمها •

والفيلسوف الباطل هو الذى يتعلم العلوم النظرية ولم يزود ولم يعود الأفعال الفاضلة بحسب ملة ما ، ولا الأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميلة ، بل كان تابعا هواه وشهواته فى كل شيء ••••• ورجل كهذا لم يشعر بالغرض الذى التمس له الفلسفة ••• فحصل على الفلسفة النظرية أو على أجزاء من النظرية فقط وظن هذا كافيا • بل لعله ظن أن الغرض مما حصل منها أن ينال بعض ما يظنه جمهور الناس سعادات وخيرات ، فأقام عملها طلبا لذلك وطمعا فى أن ينال له بعض ذلك الغرض^(١) •

الفارابى اذن يرى أنه ينبغى أن يكون حب الحق عند طالب الفلسفة أكبر بكثير من حبه للناس أيا كانت صلته بهم • بل ينبغى أن يكون طالب الفلسفة « معتدل المزاج » لا يجنح نحو هذا أو ذاك • وينبغى أيضا أن يكون متصفا بكل الصفات التى تميز كبار الرجال وتجعلهم موضع احترام وتقدير الكبار والصغار • يجب على طالب الفلسفة أن يكون بعيدا كل البعد عن الفجور والفسق والمكر والغدر وحب الذات • انه لا ينبغى أن يحترم أحدا أو يجل أحدا الا لعلمه وخلقه • ولا ينبغى عليه أن يخشى مالا أو جاها ••• لا ينبغى عليه أن يخشى فى سبيل اعلاء كلمة الحق خاش • وعند الفارابى أن من كان على غير ذلك من طلاب الفلسفة فهو طالب زور •

(١) ص ٤٣ — ٤٤ من احصاء العلوم — نشرة د . عثمان امين مكتبة الانجلو المصرية •

ثم يشير الفارابى الى المنهج أو الطرق التى ينبغى أن يسلكها طالب الفلسفة حتى يصير حكيما بحق ، فيذكر — بعد ذكره البرامج التى وضعها السابقون عليه — أنه ينبغى لنا أن نبدأ مع الطالب بدراسة المنطق والرياضة • ثم بعد أن يقطع الطالب شوطا كبيرا فى هذا المجال ينبغى أن نبدأ معه بدراسة الطبيعة ، والتى بعد أن يفرغ منها ينبغى عليه أن يختتم برنامجا بدراسة ما بعد الطبيعة •

ويؤكد الفارابى من جديد على ضرورة أن يكون الطالب ، طالب الفلسفة ، جيد الفهم والبصيرة • وأن يكون متحررا من كل الميول والأهواء والرغبات • وأن تكون نظيرته التى للأمور نظرة موضوعية بحيث يقتحم ميدان بحثه بعيدا عن أية أحكام مسبقة • • الخ •

٧ — احصاء العلوم وتصنيفها :

تعد فكرة احصاء العلوم وتصنيفها من الأفكار التى لها أهميتها الكبرى • ذلك أن تطور العلوم الحديثة لم ينهض الا بسبب هذا التصنيف والتخصص • ونحن نعلم أن الفلسفة كانت فيما مضى وعاء يحتوى كل علوم العصر آنذاك • ثم بانفصال هذه العلوم ، كل على حده عن الفلسفة ، بدأت حركة التقدم العلمى •

وفيلسوفنا باعتباره فيلسوفا كبيرا له شأن أراد أن يضع أمام المفكر العربى المسلم جملة المعارف والعلوم التى كانت سائدة آنذاك • وهذه بلا شك ليست مسألة هينة • إذ أن احصاء العلوم وتصنيفها والحديث عن كل علم من العلوم بدقة فائقة أمر يدل بلا شك على علو شأن الفارابى ومكانته العلمية •

والفارابى بوضعه احصاء العلوم وتصنيفها لها أراد أن يفيد الأجيال المعاصرة واللاحقة له ، حتى اذا قصد الطالب مبحثا ما ، فان عليه أن يدرك السمات التى تميز هذا الفرع من العلوم ، وما هى السبل والمناهج التى ينبغى أن يلجأ اليها فى بحثه ودراسته •

أضف الى ذلك أن تدوين العلوم في مؤلف واحد من شأنه أن يتيح للمثقف العربي أن يقارن بين هذه العلوم بعضها وبعض ، وأن يدرك أيها أجدى له وما هي المباحث التي يمكن أن يبدع فيها يقول الفارابي في هذا الصدد موضحاً أهمية احصاء العلوم وتصنيفها والسبب الذي دعاه الى وضع كتاب خاص بذلك : « قصدنا في هذا الكتاب أن نخص العلوم المشهورة علماً علماً ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ما له أجزاء ، وجمل ما في كل واحد من أجزاءه لأن الانسان اذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه ، علم على ماذا يقدم وفي ماذا ينظر وأي شيء سيفيده بنظره ، وما غناء ذلك ، وأي فضيلة تنال به ليكون اقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر . »

وبهذا الكتاب — كما يقول الفارابي — يقدر الانسان على أن يقيس بين العلوم فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى وأيها أوهن وأوهى وأضعف .

وينتفع به أيضاً في تكشيف من أدعى البصر بعلم من هذه العلوم ولم يكن كذلك . فانه اذا طوّل بالاختبار عن جملة ما فيه وباحصاء أجزائه ويجمل ما في كل جزء منه ، فلم يضطلع به ، تبين كذب دعواه وتكشف تمويهه .

وبه يتبين أيضاً فيمن يحسن علماً منها ، هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه ، وكم مقدار ما يحسنه . وينتفع به المتأدب المتقن الذي قصده أن يشدو جمل ما في كل علم ومن أحب أن يتشبه بأهل العلم ليظن به أنه منهم^(١) .

ثم يبدأ الفارابي بعد ذلك الحديث عن علوم عصره موضحاً أهم الموضوعات التي يبحثها كل علم من هذه العلوم مع الإشارة الى

(١) ص ٥٣ — ٥٤ من احصاء العلوم .

بعض الآراء المتباينة في هذا الصدد • ولا يفوت الفارابى ذكر بعض الأخطاء أو ان شئت الأغاليط التى يمكن أن تترتب على سوء الفهم أو سوء التحليل •

وقبل أن نشير الى تصنيف الفارابى للعلوم نود أن نذكر في البداية أن فيلسوفنا قد قسم العلوم الى قسمين رئيسيين :

(أ) علوم جزئية •

(ب) علوم كلية •

وما يميز هذا الأخير هو أنه ينظر ويبحث في الأشياء العامة التى تعم سائر الموجودات والأشياء ، دون أن يهتم بشئ معين يخص كل موجود على حده • ولهذا فان هذا العلم يبحث في الوحدة والكثرة والزمان والحركة والقوة والفعل والملة والمعلولة كذلك يسير الفارابى هنا الى أن العلم الالهى من جملة هذا البحث ، لأنه لا يهتم بالجزء بل بالكل ، يهتم بالموجود الأول الذى يغطى ويعم سائر الموجودات كلها • وهذا معناه أنه في الوقت الذى تتعدد فيه العلوم الجزئية وتتباين نجد أن العلم الكلى علم واحد •

يقول الفارابى : « العلوم منها جزئية ومنها كلية • والعلوم الجزئية هى التى موضوعاتها بعض الموجودات أو الموهومات ، ويختص نظرها بأغراضها الخاصة بها مثل علم الطبيعة ، فانه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتغير ويتحرك ويسكن عن الحركة ، ومن جهة ما له مبادئ ذلك ولواحقه • وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها والاضافات الواقعة فيها في مبادئها ولواحقها ، ومن جهة ما هى كذلك ... الخ وليس لشيء منها (العلوم الجزئية) النظر فيما يعم جميع الموجودات •

وأما العلم الكلى فهو الذى ينظر في الشئ العام لجميع الموجودات ، مثل الوجود والوحدة ، وفي أنواعه ولواحقه وفي الأشياء التى

لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي أن يسمى باسم الله جل جلاله وتقدست أسمائه • وينبغي أن يكون العلم الكلى علما واحدا • فانه لو كان علما كليان ، لكان لكل واحد منهما موضوع خاص • والعلم الذى له موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم آخر هو علم جزئى • • • فكلا العلمين جزئيان ، وهذا خلف ، فاذن العلم الكلى واحد (١) •

أما عن تصنيف الفارابى لعلوم عصره فكان على الوجه التالى :

- ١ — علم اللسان •
- ٢ — علم المنطق •
- ٣ — علم التعاليم (وله فروع متعددة) •
- ٤ — العلم الطبيعى •
- ٥ — العلم المجنى •
- ٦ — علم الفقه •
- ٧ — علم الكلام •

ولنبداً بعرض موجز للغاية لكل علم من هذه العلوم كما ذكرها الفارابى :

١ — أما عن علم اللسان :

فيذهب أبو نصر الى أنه يتضمن أمرين رئيسيين :

(أ) حفظ اللغة (أية لغة) •

(١) من كتاب أغراض أرسطو فيما بعد الطبيعة عن د . أبو ريده
فى كتاب نصوص فلسفية عربية ص ٧١ — النهضة المصرية سنة ١٠٥٥ م •

(ب) الوقوف على القواعد والقوانين التي تحكم هذه اللغة
(النحو) •

ونحن نعلم أن اللغة تتكون من مجموعة من الألفاظ • واللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا • أما عن اللفظ المفرد فهو مثل أحمد ، على ، أبيض ، أسود ... أما اللفظ المركب فيتكون من لفظين على الأقل : أحمد طالب ، الإنسان حيوان • والألفاظ المفردة منها ما هي ألقاب أعيان مثل : محمد ، على ، خديجة • ومنها ما يدل على أجناس الأشياء كالإنسان ، الحيوان ، النبات ، الألوان •

ويرى الفارابي أن « علم اللسان » عند كل أمة ينقسم سبعة أقسام هي : علم الألفاظ المفردة ، وعلم الألفاظ المركبة ، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة ، وقوانين الألفاظ عندما تتركب ، وقوانين تصحيح الكتابة ، وقوانين تصحيح القراءة ، وقوانين الأشعار •

وعلم الألفاظ المفردة الدالة يحتوى على علم ما تدل عليه لفظة لفظة من الألفاظ المفردة الدالة على أجناس الأشياء وأنواعها وحفظها وروايتها كلها الخاص بذلك اللسان ، والدخيل فيه ، والغريب عنه ، والمشهور عند جميعهم •

أما علم الألفاظ المركبة فهو علم الأقاويل التي تصادف مركبة عند تلك الأمة وهي التي صنعها خطباؤهم وشعراؤهم ونطق بها بلغاؤهم وفصحاؤهم المشهورون عندهم وروايتها وحفظها طوالا كانت أو قصارا ، موزونة كانت أو غير موزونة ... الخ •

٢ — أما عن علم المنطق :

فنحن نعلم أن للفارابي يعد ثانى اثنين — بعد أرسطو — كان لهما شأن فى تقديم المنطق • اذ أن أهم ما كتبه الفارابي كان متعلقا بالمنطق الارسطى : سواء بالشرح والتحليل والنقد والتمحيص والتلخيص والاضافة وغيرها ...

وعن هذا المبحث يقول المعلم الثانى : ان صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يخلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط .

وهنا يشير الفارابى الى أن ثمة نوعا من المعقولات لا يمكن أن يخطئ الانسان فيه أبدا . ويقصد بذلك البديهيات . تلك التى يجد الانسان نفسه وكأنها فطرت على معرفتها والتيقن بها مثل : الكل أعظم من الجزء ، وكل ثلاثة عدد فردى والثيئان المتناقضان لا يجتمعان . ولا يمكن أن يوجد الشئ فى وقت واحد فى مكانين متباينين ... الخ .

أما المعقولات الأخرى التى يمكن أن يخطئ الانسان فيها فهى تلك التى تعتمد على الفكر والنظر والاستدلال والقياس والاستنتاج . ويرى الفارابى ، فى بيان أهمية المنطق ، أنه اذا كانت لدينا هذه القوانين التى تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ « والتسنا استنباط مطلوب وتصحىحه عند أنفسنا ، لم نطلق أذهاننا فى تطلب ما تصححه مهمة تسبح فى أشياء غير محددة ، وتروم المصير اليه من حيث اتفق ، ومن جهات عسى أن تغلطنا فتوهمنا فيما ليس بحق أنه حق فلا نشعر به . بل ينبغى أن نكون قد علمنا أى طريق ينبغى أن نسلك اليه وعلى أى الأشياء نسلك ومن أين نبتدىء فى السلوك (١) » .

وفى مقابل ذلك يرى الفارابى أننا اذا جهلنا المنطق « كانت حالنا فى جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى الضد . وأعظم من جميع ذلك وأقبحه وأشنعه وأحراه أن يحذر ويتقى هو ما يلحقنا اذا أردنا أن ننظر فى الآراء المتضادة أو نحكم بين المتنازعين فيها وفى الأقاويل والجمجج التى يأتى بها كل واحد ليصحح رأيه ويزيف رأى خصمه .

(١) ص ٦٩ من احصاء العلوم .

فإننا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب ما أصاب منهم كيف أصاب ومن أى جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم أو غلط كيف ومن أى جهة غلط أو غلط ، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ، فيعرض لنا عند ذلك : أما أن نتخير فى الآراء كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد ، وأما أن نظن أن جميعها على تضادها حق أو نظن أنه ليس ولا فى شيء منها حق • وأما أن نشرع تصحيح بعضها وتزييف بعضها ونروم تصحيح ما نصحح وتزييف ما نزييف من حيث لا ندرى من أى وجه هو كذلك • فإن نازعنا فيما نصحه أو نزييفه لم يمكننا أن نبين له وجوه ذلك ...» (١) •

ثم يبين أن أهمية المنطق ترجع أيضا الى أننا نستطيع أن نقف من خلاله على فلسفة الآخرين وأن نختبر هذه الفلسفة بالمنطق لكى ندرك هل هم على حق أم على باطل • ثم يوجز الفارابى الرأى بالقول « وبعد : فهذه مضرة جهلنا بالمنطق ومنفعة علمنا به • وبين أنه ضرورى لمن أحب أن لا يقتصر فى اعتقاداته وآرائه على الظنون وهى الاعتقادات التى لا يأمن صاحبها عند نفسه أن يرجع عنها الى أضدادها • وليس بضرورة لمن أثر المقام والاقتصار فى آرائه على الظنون وقنع بها(٢) » •

بعد ذلك يتحدث الفارابى عن الصلة بين المنطق وعلم العروض حيث يرى أن « نسبة علم المنطق الى المعقولات كنسبة العروض الى أوزان الشعر » •

ثم يتعرض الفارابى فى هذا الصدد الى سبب تسميته (المنطق) بهذا الاسم ، حيث أوضح أن هناك ثلاث احتمالات :

١ — أحدها أنه سمي هكذا لعلاقته بالقول الخارج بالصوت ، وهو الذى به تكون عبارة اللسان عما فى الضمير •

(١) ص ٧١ — ٧٢ من احصاء العلوم •

(٢) ص ٧٣ من احصاء العلوم •

٢ — القول المركوز في النفس ، وهو المعقولات التي تدل عليها
الإلفاظ .

٣ — الأمر الثالث يرجع الى القوة النفسية المفطورة في الانسان
والتي بها يمتاز عن سائر الحيوانات والكائنات الأخرى . لأن الانسان
هو الكائن الوحيد الذي يحصل المعقولات ويرتبها ويحللها ويركب
بعضها ببعض .

لهذه الأسباب الثلاثة ، أعنى من حيث أن هذا المبحث ، لما
كان يعطى قوانين في النطق الخارج وقوانين في النطق الداخل ، ويقوم
بما يعطيه من القوانين في الأمرين النطق الثالث الذي هو في الانسان
بالفطرة ، ويسدده حتى لا يفعل فعله في الأمرين الا على أصوب
ما يكون وأتمه وأفضله ... سمي باسم مشتق من النطق (١) » .

٣ — أما عن علم التعاليم :

فيرى الفارابي أنه يضم مجموعة من العلوم هي :

(أ) علم العدد (الحساب) .

(ب) علم الهندسة .

(ج) علم المناظر (قريب الشبه من علم الهندسة)

(د) علم النجوم .

(هـ) علم الموسيقى .

(و) علم الأثقال (والمقصود هنا الكم أي الفحص عن أصول
القول في الموازين والبحث في الآلات المحركة والمتحركة) .

(ز) علم الحيل (والمقصود العلم العملى أي الافادة من العلوم
السابقة) .

٤ — العلم الطبيعي :

يرى الفارابى أن هذا العلم يبحث في الأجسام بوجه عام حيث قسمها الى قسمين :

(أ) أجسام طبيعية (السماء ، الأرض ، النبات الحيوان) •

(ب) أجسام صناعية ، وهى تلك التى وجدت عن طريق تدخل الارادة الانسانية مثل النسيج والزجاج والسيارة ... الخ • أى أن ما يميز الطبيعى عن الصناعى هو أن أى جسم لم يتدخل الانسان فى تشكيله يعد طبيعيا • أما تلك التى لا وجود لها الا بالانسان فانها تعد أجساما صناعية •

ومما يهتم به هذا العلم : المباحث الخاصة بالفعل والانفعال والمادة والصورة • وبالجمله يتحدث عن العلل الأربع التى تحدث عنها من قبل أرسطو : العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الفاعلة ، ثم العلة الخائية •

٥ — العلم الالهى :

وقد أدرج الفارابى هذا العلم مع العلم الطبيعى • ومن المعروف أن هذا المبحث يتعلق بما قبل الطبيعة (أو بما بعدها أو بما فوقها والمعنى واحد) • ويرى فيلسوفنا أن هذا العلم ينقسم الى ثلاثة أقسام :

(أ) القسم الأول يبحث عن الموجودات من حيث هى موجودات • أى يبحث فيما يعرض للأجسام من كون وفساد وحركة وتغير ... الخ •

(ب) القسم الثانى يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية (منطق — هندسة) •

(ج) أما القسم الثالث فيبحث فى الموجودات اللامادية : وجودها ، طبيعتها ، كونها ، فسادها ، وهل هى واحدة أم متكررة ، وهل كلها كاملة أم

متفاوتة في الكمال ... حيث ينتهي الى القول انها « متفاضلة في الكمال » .
ثم يبرهن انها على كثرتها ترتقى من عند انقصها الى الاكمل ، فالاكمل ،
الى أن تنتهي في آخر ذلك الى كامل ما لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل
منه « (١) » .

كذلك يبحث هذا العلم في نشأة الوجود ، وكيف أن بعض الموجودات
تال ومتوال للبعض الآخر . لان الفارابي ، كما سوف نرى ، من القائلين
بنظرية الفيض والصدور .

٥ — العلم المحنى :

هذا المبحث يختص بالفحص عن أصناف الأفعال والسنن الارادية
وعن الملكات والاخلاق والشيم التي عنها تكون الأفعال والسنن . وبالجمله
يتضمن هذا العلم البحث عن الغايات والمنافع والاهداف التي يسعى
اليها الانسان ، وهل يمكن أن تتحقق في هذه الحياة الدنيا أم أن ثمة
حياة أخرى يمكن أن تتحقق فيها السعادة للانسان ! ويرتبط بذلك كله
موقف الفارابي من المدينة الفاضلة ، وطبيعة الحكومة التي تحكمها ،
والخصال التي ينبغي أن يتصف بها سكان هذه المدينة . الخ .

٦ — أما علم الفقه :

فيرى الفارابي أنه صناعة « بها يقتدر الانسان على أن يستنبط
تقدير شيء ما لم يصرح واضح الشريعة بتحديدده عن الاشياء التي صرح
فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض
واضح الشريعة بالملة التي شرعها في الامة التي لها شرع .

وعلم الفقه ينقسم الى جزئين :

(أ) جزء في الآراء .

(ب) جزء في الأفعال .

(١) ص ١٢١ من الإحصاء .

أو ان شئت قل : انه علم وفن : علم من جهة المعرفة والنظر ، وفن من جهة العمل والتطبيق والسلوك •

٧ — أما العلم الاخير الذي أشار اليه الفارابى فهو علم الكلام،الذى حده بالقول انه صناعة أو ملكة « بها يقتدر الانسان على نصرة الآراء والافعال المحددة التى صرح بها واضع الملة وترتيب كل ما خالفهنا بالاقاويل • والكلام — عند الفارابى ، شأنه شأن الفقه : منه قسم خاص بالعلم والآخر خاص بالعمل •

٨ — فكرة الالهية :

(١) تمهيد :

الفارابى فيلسوف مسلم • هذه حقيقة وأمر واقع • والفارابى فيلسوف أفاد من الفلسفة اليونانية وأعجب بها اعجابا لا حد له • هذه أيضا حقيقة واقعة • الامر الثالث أيضا أن الفارابى قد جهل وجهه أرسطو الحقيقى جهلا واضحا • أى أن فلسفة أرسطو قد اختلطت لديه بفلسفة افلاطون والافلاطونية المحدثه • وهذا أيضا حقيقة واقعة لا مناص من الاعتراف بها •

والسؤال الآن : على ماذا تدل هذه الملاحظات السابقة ؟ عندنا أن من يسعى لمعالجة فلسفة الفارابى وتناولها ومحاولة تقديمها لطالب الفلسفة، ينبغى عليه أن يضع نصب عينيه ما ذكرناه هنا • اذ على ضوء هذه الملاحظات الثلاث يستطيع المرء أن يحل مشكلات كثيرة يصعب عليه فهمها في فلسفة الفارابى • كذلك يستطيع أيضا من خلالها أن يفهم (ويبرر) بعض الآراء المتناقضة التى وقع فيها الفارابى ، مع ما له من باع طويل ومعرفة لا تنقصها الفطنة والدراسية بالمنطق وبفروعه وبمشاكله •

لقد اعتقد الفارابى أن الحقيقة واحدة • وهذه الحقيقة الواحدة يسعى اليها الدين ، كما تسعى اليها الفلسفة • ومن ثم لا ينبغى — كما ذكرنا — أن يكون ثمة تناقض : لا بين الفلاسفة بعضهم وبعض ولا بينهم

من جهة وبين رجال الدين المخلصين من جهة أخرى . وسبب هذا الفهم البسيط (والساذج في رأيي) لموقف الفلسفة والدين من كشف النقاب عن الحقيقة ، سعى فيلسوفنا الى الجمع بينهما والى الجمع أيضا بين الفلسفة مع تضارب آرائهم ومواقفهم . وهنا نود الاشارة الى أن الفارابي في معالجته لقضية الالهية قد « آلف » بين الدين والفلسفة ، وجمع بين العناصر الاسلامية والعناصر اليونانية كما سنرى . ولقد حالفه التوفيق أحيانا ، وجانبه أحيانا أخرى . لان ثمة أوجه شبه ، وثمة أيضا أوجه خلاف كبيرة بين الدين الاسلامي من جهة وبين غيره من ثقافات وديانات من جهة أخرى . بعبارة ثانية لقد وفق الفارابي وأخفق في محاولته الجمع بين منطق الوحي وبين منطق العقل (الفلسفة بوجه خاص) لان الاتفاق بين الاسلام وبين غيره من ثقافات وديانات لم يكن اتفاقا كاملا ، كما أن الاختلاف بينه وبينها لم يكن اختلافا كاملا .

(ب) الوجود والماهية :

رأينا أن الكندي اعتمد في أدلته على وجود الله على هذا العالم المحسوس . ولهذا فانه أطلق على الله « مؤيس الایسات عن ليس » أى ربطه بهذا العالم الذى استند اليه في الوصول الى الله . فالله عند الكندي معروف من جهة كونه موجدا محدثا . لكن هذا النمط من التفكير تغير على يد الفارابي ، بحيث أضحي الاستدلال على وجود الله قائما على الفكر أولا . فبينما استدل الكندي على وجود الله من خلال الوجود المحسوس ، نجد أن الفارابي سعى الى ادراك الله من خلال الوجود الفكري ، من خلال الوجود المنطقي الصرف . ولهذا بدأ الفارابي ، واعتمادا على النظر العقلي الخالص في تقسيم الوجود الى ممكن وواجب بغيره ثم واجب بذاته . ولهذا بدأ الفارابي ، واعتمادا على النظر العقلي الخالص في تقسيم الوجود الى ممكن وواجب بغيره ثم واجب بذاته . ولهذا فقد عرف الله عنده بحسبانه واجب الوجود بالذات . وهو مصطلح لا يخلو من دلالة عقلية خالصة .

لقد بدأ المعلم الثانى ، أول ما بدأ ، بالتمييز بين الهوية والماهية ، بين

الوجود المادى المحسوس وبين الوجود الكلى المجرد • حيث أوضح أن تعقل الوجود أو الانية شئ وتعقل الماهية شئ آخر • ولا يعنى البتة أن يدرك المرء الوجود أنه قد أدرك الماهية • كما لا يعنى • من جهة أخرى ، ادراك الماهية ادراك الوجود ذاته • وهذا ان دل على شئ فانما يدل على أن الانية مختلفة عن الماهية •

فعلى سبيل المثال يرى الفارابى أن تعقلنا للانسانية يختلف عن تعقلنا لانسان معين • لاننا نميز في داخل الانسان بين ماهيته المعقولة وبين وجوده المحسوس المشار اليه • ونحن كثيرا ما ندرك أحمد ، على ، دون أن ندرك أو نعقل أى نعقل عن ادراك الانسانية • وهذا يوضح أن الماهية متميزة عن الهوية • كذلك فاننا نعقل الماهية دون أن نعقل كل انسان على حده • معنى هذا أنه في عالمنا المحسوس هذا نجد أن الانية أو الهوية متميزة عن الماهية • يقول الفارابى :

« الامور التى قبلنا لكل منها ماهية وهوية • وليست ماهيته هويته ولا داخله في هويته • ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك ماهية الانسان فعلمت وجوده ، ولكان كل تصور للماهية يستدعى تصديقا • ولا الهوية داخله في ماهية هذه الاشياء والا لكان مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توها ، وكان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية والحيوانية» (١) • هذا معناه ان الوجود الفردى ، الوجود العينى ، الوجود الشخصى ليس داخلا البتة في حد الماهية • ومن ثم لا يكون مقوما لها • والا لو كان مقوما لها لما استطعنا أن نتعقل الماهية دون أن نتعقل ما صدقاتها ، وهذا غير جائز • اذن الماهية متميزة عن الهوية • وتأتى أهمية هذا التمييز من جهة أن الفارابى يعتمد عليه في اثبات الوجود الالهى • لانه اذا كانت الماهية متميزة عن الهوية أو الانية ، لكان معنى هذا أن وجود الماهية للهوية ، أى وجود الماهية داخل

(١) الفارابى : فصوص الحكم ص ٤٧ نشرة محمد حسن آل ياسين بغداد سنة ١٩٧٦ م .

الوجود الحسى ليس لذات الوجود الحسى وانما هو من جعل جاعل ان
صح التعبير أو من فعل فاعل آخر ... ويستمر التسلسل الى أن نصل
الى فاعل أول لا ينبغى أن تكون هويته متميزة عن ماهيته « اذا لم تكن
الهوية للماهية — التى ليست هى الهوية — عن نفسها ، فهى لها عن
غيرها • فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقدمات لماهية فهو هويته عن غيره،
وتنتهى الى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية » (١) •

ان الماهية اذا تحققت وتعينت في وجود محدود مشار اليه ، فانها
لا بد لها من علة خارجة عنها • وهذه العلة يجب أن تكون ماهيتها عين
هويتها أى يجب أن تكون حقيقتها المعقولة عين وجودها ، والا فلو كانت
ماهيتها مغايرة لهويتها لاحتاجت الى علة أخرى وتسلسل ذلك • واذن
فلا بد أن تنتهى الماهيات والهويات في الممكنات الى العلة الاولى التى هى
واجب الوجود الذى ماهيته ووجوده شئ واحد •

كذلك اعتمد الفارابى على العقل بغض النظر عن الوجود في تقسيمه
الى الماهية : ماهية معلولة ، ماهية ممكنة وأخرى غير معلولة ، ومن ثم
قسم الوجود الى وجود ممكن ووجود واجب ، وجود ماهيته مباينة لهويته
(وجود معلول) ووجود آخر ماهيته عين هويته • وهذا هو الوجود الواجب
وفي هذا الصدد يميز الفارابى بين :

(أ) الممكن •

(ب) الواجب بغيره •

(ج) ثم الواجب بذاته •

فالشئ قبل أن يخرج الى حيز الوجود كان ممكنا • ثم بعد أن خرج
الى الوجود أصبح واجبا • لكن وجوبه الحادث بعد أن لم يكن يختلف
عن ذلك الوجود الحاضر دائما والذي لا يغيب البتة • وينبغى أن يكون
الواجب بغيره مختلفا عن الوجود الازلى • ان ثمة بالتأكيد اختلافًا

بين الوجود الذى لم يكن ثم كان وبين ذلك الكائن بصفة دائمة بحيث لا
نتصور عدمه •

أما عن الماهية المعلولة ، ومن ثم الوجود الممكن ، فقد قال الفارابى
انه « لا يمتنع فى ذاتها وجودها والا لم توجد ، ولا يجب وجودها بذاتها
والا لم تكن معلولة • فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب بشرط
مبدئها وتمتنع بشرط لا مبدئها • فهى فى حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة
المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة • فكل شئ هالك الا وجهه » (١) •

والوجود المعلول ، أو ان شئت الماهية الممكنة ، لا توجد البتة من
ذاتها ، والا لما كانت ممكنة ، كما أنه ليس ثمة ما يمنع أو يحول دون وجودها
إذا تعلقت بها ارادة الوجود ، والا لما صح أن تكون ممكنة • فالممكن هو
ما يجوز أن يتحقق فى الوجود الخارجى ، بعكس الممتنع الذى يستحيل
وجوده • ولا شك أن الوجود القائم بذاته غير الوجود القائم بغيره
« الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أن توجد •
والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات » (٢) • أى أن
الوجود الواجب لا بد أن يسبق بالضرورة الوجود الممكن • فإذا كان (أ)
شرطا رئيسيا فى وجود (ب) ، فينبغى أن نسلم بأن وجود (أ) لا يد
أن يسبق بالضرورة وجود (ب) ، ولا بد أن نرد وجود (ب) الى وجود (أ)
اذ لو لم يكن (أ) موجودا ما صح أن يوجد (ب) • ولهذا اذا ارتفع وجود
(ب) لم يرتفع ، مثلا ، وجود (أ) • أما اذا رفعنا وجود (أ) لارتفع وجود
(ب) • العلة اذا لا بد أن تسبق المعلول بالضرورة ، بغض النظر عما
إذا كان هذا السبق ذاتيا أم زمانيا • ويرى الفارابى أن الاشياء الممكنة
والتي تصير واجبة ، متعددة متباينة ، فالاجزاء كثيرة ، لكن الكل واحد •
فثمة أفراد وأنواع وأجناس وجنس الجنس • الخ حتى نصل الى واجب
الوجود الواحد والوحيد • وهنا يوضح الفارابى أن الكثرة لا ترجع الى

(١) ص ٥٠ من النصوص •

(٢) ص ٥٠ من النصوص •

الماهية بل ترجع الى الانية ، ترجع الى الماهية ، ترجع الى مصدر التعيين والتشخيص والتفرد . « .. كل ماهية مقولة على كثيرين ، وليس قولها على الكثيرين لماهيتها ، والا لما كانت ماهيتها لمفرد ، فذلك عن غيرها ، فوجودها معلول » (١) . أى أن هناك مجموعة متعددة من الانيات أو الهويات . لكن ما يجمع بينها ويوحدتها أنها تشترك في ماهية واحدة . ولما كان الامر كذلك فان تعددها يرجع لامر آخر مباين للماهية ، يرجع للوجود الحسى ، يرجع للانية .

على ضوء ذلك ، أقصد على ضوء التمييز بين الماهية وبين الانية والهوية . وعلى ضوء التمييز بين الكل وبين الجزء ، وعلى ضوء التمييز بين المعلول وبين العلة ، وعلى ضوء التمييز بين الممكن وبين الواجب . وعلى ضوء التمييز بين الواجب بذاته وبين الواجب بغيره . على ضوء ذلك كله ذهب الفارابى الى أن الطريق الى معرفة الله اما أن يتم عن طريق الجدل الصاعد واما أن يتم عن طريق الجدل الهابط . اما أن تصل اليه سبحانه من خلال هذا العالم المحسوس ، واما أن ندرك العالم المحسوس بعد ادراكنا لله . انى أستطيع أن أنظر في هذا العالم الممكن والواجب بغيره كى أصعد منه الى الواجب بذاته ، واما أن أصل الى الوجود الالهى عن طريق التأمل العقلى الخالص في الوجود والمعرفة (قارن البرهان الانطولوجى على وجود الله عند ديكارت) . بعبارة أخرى أستطيع أن ألحظ الوجود الالهى : اما من النظر في الممكن والصعود منه الى ما قبله أو ما فوقه ، واما أن ألحظ هذا الوجود عينه من النظر في الوجود الواجب بغيره .

« لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة » ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض . وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف يتبغى أن يكون عليه الوجود بالذات « فان اعتبرت علم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل »

(١) ص ٥١ من الفصوص .

تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك ، وتعرف بالصعود أن هذا هذا • سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (فصلت — ٥٣) • (١) •

واضح اذن أن الفارابي هنا يشير الى وجود طريقين للوصول الى العلة الاولى وأدراكها • الطريق الطبيعي ، الطريق الكوني ، وهو طريق الفلاسفة الطبيعيين • وذلك حينما نص على ذلك بالقول « فان اعتبرت عالم المخلوق » • ومع أن هذا الدليل قد اعتمد عليه نفر كثير من الحكماء والمتكلمين ، الا أن الفارابي قد تحدث عنه بحذر شديد • ولهذا فقد ذهب الى أن الطريق الآخر ، طريق الحكماء الالهيين أفضل بكثير وآمن من هذا الطريق الذي يعتمد على النظر في الكون والارتقاء منه الى ما فوقه •

ان الفارابي يفضل الوصول الى الله من خلال فكرة الله ذاتها • هو من حيث المبدأ لا يعارض الوصول اليه من النظر في هذا العالم الممكن المتغير ، لكنه يرى أن العقل الانساني نظرا لقصوره ونظرا لتشويش الخيال وغلبته العقول ، كثيرا ما يضل العقل في بيداء العالم ويعود ، اذا اعتمد على هذا الطريق وحده ، جاحدا منكرا ، كافرا • فمن هذا الطريق وصلت بعض العقول ، لكن عقولا أخرى ضلت وضاع من قدميها الطريق ... ولمثل هذه الاسباب فضل الفارابي الوصول الى الله من خلال فكرة الله نفسها • لانه يرى أن معرفتي للحق تتضمن معرفتي لغير الحق • لكن معرفتي لغير الحق لا تؤدي بي الى معرفة الحق • أي أن معرفة الله (بخصائصه وصفاته) من شأنها أن تؤدي الى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه • لكن معرفتي لهذا العالم المحسوس (الانيات والهويات) قد لا تؤدي الى معرفة الماهيات فحسب ، قد لا تؤدي الى معرفة الموجود الذي ماهيته عين هويته • وهذا ما قصده الفارابي من قوله « اذا عرفت — أولا — الحق عرفت الحق لم أعرف ما ليس بحق • وان عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم أعرف الحق (على ما هو حقيقه) • فأنظر الى الحق

هناك لا تحب الآفلين ، بل توجه بوجهك الى وجه من لا يبقى الا وجهه «
(ص ٦٣ من الفصوص) (١) •

ولقد نبه الفارابى على أن هذا الطريق الى معرفة الله ليس معدا
ومهيئا لكل واحد أيا كان ... بل انه طريق شاق مليء بالجهد والاجتهاد
والمثابرة والبذل والتضحية • ولهذا فانه يعتمد — بعكس الطريق الاول —
على تصفية النفس ومجاهداتها « ان لك منك غطاء ، فضلا عن لباسك
من البدن • فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد • فحينئذ تلحق • فلا تسأل
عما تباشره • فان المت فويل لك • وان سلمت فطوبى لك وحسن مأب • •
وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع الملكوت • فترى ما لا
عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر • فاتخذ لك عند الحق
عهدا الى أن تأتية فردا » (٢) •

(ج) الصفات الالهية :

الفارابى ككل الفلاسفة الاسلاميين يؤمن بالله واحد قادر خالق جليل
حكيم • ويؤمن بصفات الله كما جاءت في القرآن مع تفسير خاص كما
سنرى • ومع ذلك فان ايمان الفارابى بالفلسفة اليونانية وتأثره بها قد
أدى به الى الخروج عن الروح الاسلامية كما أشرنا ونشير •

يبدأ الفارابى حديثه عن الصفات الالهية بذكر أن الله لا يمكن أن
يعرف • فمن شروط التعريف أن يكون دالا على الجنس القريب والفصل
النوعى • فالانسان حيوان ناطق • فحيوان جنس للانسان • أما صفة

(١) لاحظ أن المصطلحات المستخدمة في الدليل الكونى هي :
الحادث والمحدث والموجد والموجد والمبدع والابداع ... اما المصطلحات
المستخدمة في الاستبدال على الله من الطريق الآخر ، الطريق الذى
يبدأ بعالم الامر (الطريق الانطولوجى بالمعنى الديكارتى) فهى مصطلحات
عقلية خالصة مثل : الممكن والواجب بذاته والواجب بغيره ... الخ .

(٢) ص ٦٨ — ٦٩ من الفصوص وراجع د . محمد جلال شرف :
الله والعلم والانسان في الفكر الاسلامى ص ٣٣٢ — ٣٣٦ ط ٢
سنة ١٩٧١ دار المعارف .

النطق فهي فصل نوعي يبعد جميع الحيوانات الاخرى غير الناطقة عن الانسان . هذا هو شرط التعريف . فاذا لم يكن لله جنس ، وهو كذلك ، واذا لم يكن له فصل نوعي ، وهو سبحانه كذلك ، فانه لا يمكن أن يعرف . « ان كل شيء كان لا ينقسم من وجه ما فهو واحد من تلك الجهة التي بها لا ينقسم . فانه ان كان من جهة فعله فهو واحد من تلك الجهة . وان كان من جهة كلفيته فهو واحد من جهة الكيفية . وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره . فان كان الاول غير منقسم في جوهره » (١) . ولهذا قلنا ان الله غير قابل للتعريف .

والله واحد ووحيد ، لا مثيل له ولا شبيه ولا ند . لا يشاركه أحد في ملكه . ذلك أن كل موجود يتميز بوجوده عن غيره . وكل موجود له كيانه الخاص عن كل ما عداه . استقلال الموجود عن غيره وتحيزه يدل على وحدته . ان أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه ، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجوه الذي يخصه . وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الاول . (٢) .

والله عند الفارابي أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن تكون به حاجة في أن يكون أزليا الى شيء آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده . ولا يمكن أن يكون وجود أصلا مثل وجوده . (٣) .

ومعنى أزلي أن الله قديم لا أول لوجوده . واذا كان الله لا أول لوجوده فانه بالمثل لا نهاية لوجوده . والله دائم الوجود ، ومعنى ذلك أنه باق لا يتغير ولا يفسد لانه قديم ثابت . والله دائم الجود لان وجوده

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨ — ٩ — مكتبة صبيح ط ٢
سنة ١٩٤٨ م. ولهذا قلنا ان الله غير قابل للتعريف .

(٢) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٩ .

من ذاته لا من شيء آخر ، وأنه موجود لذاته لا لسبب حتى يزول السبب .
وجود الله لا مثيل له لأن كل ما عداه وجوده حادث متغير يستمد وجوده
من الغير .

والوجود الالهي عند الفارابي لا يعنى أن الله مادي أو له مادة .
فالله عنده عقل بالفعل في جوهره على حد تعبيره . هو سبحانه ليس بمادة
لأن المادة تشغل حيزا معلوما ومحدودا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .
ثم إن المادة تحس وتلمس والله لا يمكن أن يحس أو يلمس . والمادة
مركبة أما الله فبسيط صمد ليس مؤلفا . وهو سبحانه ليس بصورة إذا
فهت الصورة من خلال المادة . ووجود الله فعل محض ليس فيه من
« القوة » شيء ، لأن القوة (بمعنى الامكانية) آتية من المادة . والله
معقول بجوهره ، وهو يعقل ذاته بعقله هو . فهو العاقل والعقل والمعقول .
ذلك لأنه هوية تامة لا يمكن تمييز جزء فيه ، فالجزء الذي يعقل هو العاقل
هو المعقول بعينه .

والاصطلاح الشائع عند الفارابي هو اطلاقه كلمة « واجب الوجود »

على الله . وعنده أن واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له فلا حد
له ولا نوع له ولا ند له . واجب الوجود لا مقوم له واجب الوجود
لا موضوع له ولا عوارض له فهو صراح ظاهر . . . واجب الوجود مبدأ
كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته . فله الكل من حيث لا كثرة فيه .
فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته . فعلمه بالكل بعد ذاته .
وعلمه بذاته نفس ذاته . فتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته وبعد علمه
بذاته . ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته . فهو الكل
في وحدته . فهو الحق وكيف لا وقد وجب ، وهو
الباطن وكيف لا وقد ظهر !! فهو ظاهر من حيث هو باطن ، وباطن
من حيث هو ظاهر ، فخذ من بطونه الى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن
عنه (١) . كذلك لا يمكن أن يكون لله شريك لأنه : إذا كانت بينهما مباينة

(١) فصوص الحكم ص ٧٥ عن فصوص فلسفية عربية .

كان الذى تباينا به غير الذى اشتركا فيه . . فيكون الشيء الذى باين كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما . والذى اشتركا فيه هو الجزء الآخر ، فيكون كل واحد منهما بالقول ويكون كل واحد منهما جزئية سببا لقوام ذاته فلا يكون أولا ، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده وذلك محال (١) . كذلك لا يمكن أن يكون لله ضد ، لأن الضد يعدم الضد الآخر ويحل محله . ولما كان الله باقيا دائما لا يتغير فانه لا ضد له ولا يجوز أن يكون له ضد . لذلك فالله لا يعدم البتة . وهذا يتضح إذا ما عرفنا أن الله لا شريك له ولا مثيل له . هذا الذى جانب أن من شروط الضد أن يكون ثمة اشتراك مع من هو ضد له فى صفة من الصفات . ولما كان الله سبحانه ، لا يوجد شيء ما مشترك م فى صفة من الصفات ، فانه بالتالى لا ضد له ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . ولما كان الله بريئا عن المادة كما بينا ، فانه عقل بالفعل يعقل ذاته عن طريق ذاته لأنه تام وكامل بذاته لا يحتاج الى شيء آخر عن طريقه يتم تعقله لذاته . لأنه توجد هوية تامة فى ذات الله بين العاقل والمعقول والعقل . . .

فالله عاقل من جهة ما يعقل ، ومعقول من جهة ما يعقله ، وعقل من حيث هو يعقل ذاته . ولا فرق بين التعقل والعقل والمعقول ، لأن الذى يحدث الاختلاف المادة ، وما دامت المادة لا وجود لها بالنسبة الى الله أصلا ، فليس هناك فرق بين العقل والمعقول والتعقل ، فى ذات الله .

والحالة هذه فان علم الله تام وكامل لا يحتاج الى ذات أخرى يستمد منها أو يستفيد منها علمه . فالله هو العالم والمعلوم فى وقت واحد . وهو — كما يقول الفارابى — لا يحتاج فى أن يكون معلوما الى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم . وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره . فانه يعلم وأنه معلوم وأنه علم . فهو ذات واحدة وجوهر واحد (٢) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٤ .

(٢) ص ١١ من المدينة الفاضلة .

ولما كان علم الله دائما ، ولما كان علمه ذاتيا ، فإنه كذلك حكيم .
لأن الحكمة هي أن يعي الكائن ويعقل من الأشياء أفضلها وأشرفها
وأكملها . والله تعالى يعلم ذاته ويتأمل ذاته التي هي أشرف موضوع .
والله حي وهو الحياة . والحياة عند الفارابي هي أن يعقل الله ذاته
ويتأمل ذاته بذاته . وحياة الله لا تنتهي لأن الله دائم التأمل في ذاته .
وحياة الله أشرف حياة لأنها خالية من النقص والشر .

والفارابي متفق مع المعتزلة فيما ينبغي أن نطلقه على الله من
أسماء ما دامت هذه الأسماء تدل على الكمال الإلهي وفي نفس الوقت
تتفي نقصا عن الله فليس ما يمنع من أن نختار الأسماء التي تدل على
الكمال والتمام . ولا ينبغي أن يظن بأن أنواع كمالاته التي يدل عليها
سبحانه بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة ينقسم الأول اليها ويتجوهـر
بجميعها ، بل ينبغي أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود
واحد غير منقسم أصلا^(١) .

أما بعد : فإن الفارابي لم ينكر الصفات الإلهية ولم ينكر معها
الأسماء التي يمكن أن تطلق على الله ما دامت هذه الأسماء تدل على
الكمال . وقد أوضح الفارابي أن الوجود الإلهي ليس ممثلا لوجود
الأشياء الأخرى ، فشرف وجوده سبحانه يتعالى على الموجودات
الأخرى .

على أننا نود أن نشير إلى أن الفارابي إذا كان قد انتهى إلى أن
الله يعلم الأشياء فلا يعني ذلك أن علم الله متجه نحوها . فالله يعلم
الأشياء من خلال علمه لذاته . والأشياء توجد لوجوده هو ومن تأمله
ذاته .

(١) ص ٢٣ من الحيفة الفاضلة .

د - صدور العالم عن الله (١) :

تعد فكرة الخلق ، الخلق من العدم فكرة دينية في المقام الاول . ويقابل هذه الفكرة الدينية فكرة الصنع أو الاحداث في الفلسفة . هذا فيما يتعلق بالقائلين بفكرة الالهية ، لأن من لم يقل بهذه الفكرة يرى أن العالم هكذا من الأزل ، وسيظل الى الابد دون أن يكون له مصدر آخر . والدين المنزل حينما بلغ الانسان بواسطة الرسل والانبياء صور الله ووصفه بصفات متباينة لغيره سبحانه من موجودات . وقرتب على هذا التباين الكلى تباين آخر في الفعل والايجاد . ومن هنا قررت الديانات السماوية المنزلة أن الله قد خلق هذا العالم بعد أن لم يكن له وجود ، خلقه من العدم دون مادة سابقة ودون مدة من الزمان .

أما العقل الانساني ممثلا في الفلسفة فلم يستطع « تعقل » هذه الفكرة الدينية (على الاقل قبل نزول الديانات) ، ومن ثم حاول أن يفسر الصلة بين الله بحسبانه علة للايجاد والصنع وبين العالم باعتباره معلولا لله . ومن جملة هذه المحاولات ظهرت لنا نظرية الفيض أو الصدور التي ذاع صيتها وانتشر في العالم الاسلامي والتي امتدت جذورها الى حد كبير في معظم المسائل اللاهوتية التي تعرض لها فلاسفة الاسلام .

وقد رأينا كيف أن الفارابي لم يكن عربيا أصيلا ، ورأينا أيضا أنه قد نهل علمه وثقافته عن معلمين غير مسلمين . ثم أن تكوينه الفكري والثقافي في بدايته كان بعيدا الى حد كبير عن الاسلام ، لأن الفارابي لم يتعلم العربية الا في فترة لاحقة من نموجبه في مرحلة الشباب . هذا كله يمكن أن يؤدي بنا الى فهم المغزى الذي بسببه جنح الفارابي الى الفلسفة دائما على حساب الدين . ومن شأن الوقوف على النشأة العلمية والثقافية والأسرية لفيلسوفنا أن تقسر لنا لماذا سعى الى تفسير الدين

(١) راجع في هذا الصدد كتابنا : فكرة الطبيعة في الفلسفة الاسلامية ، الفصل الخامس ص ٢٩٦ . الناشر : مكتبة الحرية الحديثة سنة ١٩٨٠ .

وتكليفه واخضاعه للعقل وبالجمله الى فهم الدين من خلال الفلسفة ، الامر الذى جعل حكم رجال الدين عليه قاسيا لأنه خرج كثيرا على الروح الاسلاميه فى بعض المسائل التى تعرض لها كما سنرى حالا .

من هذه المسائل التى تعرض لها الفارابى والتى جاء بحل آثار عليه سخط العامة والخاصة من المسلمين موقفه من حدوث أو صدور العالم عن الله . وخلاصة هذه النظرية ، كما نعلم ، هو ما ذهب اليه أصحابها من أن الله كله جمال وجلال وحكمة وعدل وخير . ولهذا فانه سبحانه يلتذ أكثر ما يلتذ ويغتنب أكثر ما يغتنب ، ويجب أكثر ما يجب ذاته فحسب « فانه بين أن الاول يعشق ذاته ويحبها ويعجب بها اعجابا بنسبته . ونسبته الى عشقنا لما نلتذ به من فضيلة ذاته هو ، وكمال ذاته الى فضيلتنا نحن وكمالنا الذى نعجب به من أنفسنا والمحـب منه هو المحبوب بعينه ، والمعجب منه هو المعجب منه . والعاشق منه هو المعشوق وذلك على خلاف ما يوجد فينا . فان المعشوق هو الفضيلة والجمال . وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة . لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق . فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه . فأما هو فان العاشق منه هو بعينه المعشوق والمحـب هو المحبوب . فهو المحبوب الاول والمعشوق الاول أحبه غيره أو لم يحبه ، وعشقه غيره أو لم يعشقه^(١) .

على ضوء ذلك ، أقصد على ضوء عدم التمييز فى داخل الذات الالهية بين العاشق والمعشوق ، وبين العالم والمعلوم ، وبين الحبيب والمحـب ، وعلى ضوء تأمل هذه الذات لذاتها واعجابها بذاتها ، فاض عنها العالم وحدث . فمن تعقل العقل الاول لمبدئه أى لله فاض عنه عقل ثان يحرك الفلك . ومن تعقل هذا العقل الاول لذاته صدرت نفس الفلك .

أما من حيث أن هذا العقل الاول كان ممكن الوجود بذاته صدر عنه جرم الفلك وهكذا كل عقل يفيض من تأمله لنفسه وللسابق عليه ومن حيث

(١) راجع المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢١ .

أنه ممكن يفيض عنه نفس وعقل وجرم حتى نصل الى العقل الذى يدبر
فلك القمر وهو المعروف باسم العقل الفعال حيث فاض عنه العقل
الانسانى والصورة والمادة •

يقول الفارابى « ••• الأول هو الذى عنه وجد • ومتى وجد
للأول الوجود الذى هو له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات
التي وجدوها لا بإرادة الانسان واختياره على ما هى عليه من الوجود
الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان • ووجود ما يوجد
عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر ، وعلى أن وجود
غيره فائض عن وجوده هو • فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد
عنه سببا له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الاول • كما
يكون وجود الابن من جهة ما هو ابن غاية لوجود الابوين من جهة ما
هما أبوان • يعنى أن الوجود الذى يوجد عنه يفيد كمالا ما كما يكون
لنا ذلك عن جل الاشياء التي تكون منا مثل أنا باعطائنا المال لغيرنا
نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك
فاعلة فيه كمالا ما •

فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون
الغرض من وجوده أن يوجد سائر الاشياء • فيكون لوجوده سبب خارج
عنه فلا يكون أولا • ولا أيضا باعطائه ما سواء الوجود ينال كمالا لم
يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من وجود بماله
أو بشئ آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئا
غير ذلك من الخيرات • فهذه الاشياء كلها محال أن تكون في الاول لأنها
تسقط أوليته وتقدمه وتجعل غيره أقدم منه وسببا لوجوده ، بل وجوده
لأجل ذاته يلحق جوهره ووجوده ••• ويتبعه أن يوجد عنه غيره • فلذلك
وجوده الذى به فاض الوجود الى غيره » •

ثم يستطرد الفارابى قائلا « ان الموجودات كثيرة ، وهى مع كثرتها
متفاضلة • وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود)
كان كاملا أو ناقصا • وجوهره أيضا جوهر اذا فاضت منه الموجودات

كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود ومرتبته منه فيبتدىء من أكملها وجودا • ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلا • ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الانقص فالانقص الى أن ينتهى الى الموجود الذى ان تخطى عنه الى ما دونه ، تخطى الى ما لم يمكن أن يوجد أصلا • فتقطع الموجودات من الوجود ، وبيان جوهره جوهره تفيض منه الموجودات كلها من غير أن يخص بوجود دون وجوده • فهو جواد وجوده هو في جوهره • وتترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه «(١)

أما عن الموجودات التى فاضت عن الله ، فان الفارابى يذكر ما يلى :
« ... ويفيض من الأول وجود الثانى • فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة • فهو يعقل ذاته ويعقل الأول • وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته : فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث • وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ، والثالث أيضا وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقلوهو يعقل ذاته ويعقل الأول •

فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة •

وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع • وهذا أيضا لا في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول •

فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل • الخ • وعند كرة القمر ينتهى — كما يقول الفارابى — وجود الاجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا •

خلاصة ذلك كله أن الفارابى قد قسم الوجود كله الى وجود واجب بذاته وهو الوجود الالهى ، ووجود واجب بغيره (كل الموجودات الاخرى) • وهذا الوجود الواجب بغيره كان قبل وجوبه ممكنا • والواجب بذاته كما

(١) راجع المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢١ •

رأينا واحد ، والواجب بغيره متعدد متنوع • وهذا الأخير ، الذى كان ممكنا ، لم يحدث عند الفارابى نتيجة خلق من العدم أو نتيجة ابداع بالمعنى الحق والاصيل لهذا اللفظ ، لم يحدث نتيجة علم وقدرة الهية وإرادة سعت الى ذلك ، وانما حدث نتيجة فيض آلى أو تلقائى •

والموجودات الفائضة عند الفارابى تتباين من حيث الكمال والنقص طبقا لقربها من الله أو بعدها عنه في هذا التسلسل الطولى • فالموجودات القريبة من الله تكثر فيها الناحية الروحية ، وهى لهذا أكمل من الموجودات البعيدة عن الله من حيث أنها آخر سلسلة من سلاسل الفيض وهى لهذا تغلب عليها الناحية المادية ... قال الفارابى « وترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولا أخسها ، ثم الأفضل فالأفضل الى أن تنتهى الى أفضلها الذى لا أفضل منه • فأخسها المادة الأولى المشتركة ، والأفضل منها الأسطقسات ، ثم المعدنية ، ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق • وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه(١) » •

وأما الموجودات (العلوية) فانها تترقب أولا أفضلها ثم الأنقص فالأنقص الى أنقصها وأنقصها • فأما الاثنياء الكائنة عن الاول فأفضلها بالجملة هى التى ليست بأجسام ولا هى من أجسام • ومن بعدها السماوية ...

لقد آمن الفارابى بهذه النظرية لاعتبارات كثيرة ذكرنا بعضها منها • وقد اعتقد أنه يمكن أن يسد بهذه النظرية الفجوة التى تترتب على القول بفيض المادى عن ما ليس ماديا • وأنه من خلالها يمكن أن يتجاوز الصعوبة المتعلقة بوجود الكثرة عن الوحدة • لكن مهما كان منطق هذه النظرية فانها ذاتها قد قررت فى نهاية الأمر ، شاعت أم أبى ، صدور ما هو مادى عما ليس ماديا • كما أنها قررت أيضا أن هذه الكثرة ترد فى النهاية الى الواحد •

(١) المدينة الفاضلة ص ٢٨ — ٢٩ ..

لقد اعتقد أصحاب نظرية الفيض والصدور « أنهم بقولهم بصدور كائنات في مراتب متدرجة تتوسط بين المبدأ الأول المتعالى وبين الأشياء المادية (أنهم) يستطيعون ملا الفجوة • لكن هذه المحاولة في الحقيقة غاشلة ، لأن بين المبدأ الأول المتعالى وبين عالم المادة من حيث الحقيقة والطبيعة ما لا نهاية له • ومهما كان الأمر فإن مذهب الصدور ، حتى ولو كانت مراتب الصدور بلا نهاية ، لا يمكن أن يتخلص من صدور ما هو مادي عما ليس ماديا • وأساس الخطأ ، وكل ما ترتب عليه ، هو قبول هذا الواقع المادي باعتباره شيئا نهائيا أو حقيقيا ، وما هو الا حال من أحوال فعل المبدأ الأول • ونحن انما ندركه كذلك بسبب طبيعة ادراكنا الحسى •

الفارابي اذن يرى أن هذه الكثرة حادثة ومبدعة عن الله • لكنه ، كما أثرننا لم يقصد من الابداع هنا « الحدوث بعد العدم » أو « اليجاد عن لا شيء » وانما قصد به « حفظ ادامة وجود الشيء الذى لا يكون وجوده بذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع » • وقد رأينا كيف أنه فسر أرسطو وأفلاطون على ضوء فهمه الخاص للحدوث والابداع معتقدا اعتقادا خاطئا أن أرسطو قد قال بحدوث العالم •

وهنا يفسر الفارابي قول أرسطو في كتابه « السماء والعالم » « ان الكل ليس له بدء زمانى » تفسيرا خاصا يتفق مع فكرته عن الزمان • فهو (الفارابي) يرى أنه لما كان الزمان بمقدار حركة الفلك فهو حادث عن الفلك وعن حركته • وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء • معنى هذا أن وجود الفلك خارج عن الزمان • فإذا كان أرسطو قد قال بأن الكل ليس له بدء زمانى ، فإن ذلك معناه ، في عرف الفارابي ، أن العالم لم يتكون أولا فأولا بأجزائه بل معناه أن العالم كان عن ابداع البارى جل جلاله اياه دفعة بلا زمان • وعن حركته حدث الزمان •

ان العالم ، على ضوء نظرية الفيض والصدور ملازم لله ملازمة الظل للشخص ، ونور الشمس للشمس ، وحركة الخاتم لحركة الأصبع . ولهذا فقد أكد في غير موضع من مؤلفاته أن الكثرة « جاذبة لا بزمان تقدم » ولا يغيب عن الفطنة ما يتضمنه قول الفارابي هذا من قدم العالم .

ثم انه لا يخفى علينا ما في قول الفارابي من اضطراب وشوشرة وتردد بين ما نادى به الاسلام من خلق كامل للعالم وبين ما ذهبت اليه الفلسفة اليونانية من القول بقديم العالم وأزليته جنباً الى جنب مع صانعه . فالله على ضوء نظرية الفيض والصدور لا يمكن أن يكون كائناً مريداً بالمعنى الحقيقي لكلمة الارادة من جهة الاختيار والتمييز ومن جهة تراخي المراد عن ارادته .

ثم ان العالم على ضوء هذه النظرية لم يحدث بناء على قدرة الهية وانما حدث حدوثاً آلياً تلقائياً . فالله هنا أشبه بينوع حي أو عين تفجرت منها المياه وانسابت دون أن تملك هذه العين حجب الماء أو الاحتفاظ به .

ومع أن الفارابي قد اختلف مع أرسطو في مسألة العلم الالهي ، الا أنه أيضاً انتهى الى رأى هو أقرب للموقف الأرسطي منه الى الروح الاسلامية . صحيح أن الفارابي يرى وينص على أن الله هو المدبر لجميع العالم لا يعذب عنه مثقال حبة من خردل . ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم . . . « ان العناية الكلية شائعة في الجزئيات ، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأنقنها » أقول : صحيح أن الفارابي صرح بذلك وأكثر من ذلك ، لكن المرء يصاب بخيبة الأمل في الفارابي كفيلسوف مسلم ، وهو يحاول تحليل معرفة الله للجزئيات أى للحوادث . فالله لا يعرف أنباء هذا العالم المحسوس مباشرة ، لسبب رئيس عند الفارابي وهو أن علم الله كلى . ومن شأن العلم الكلى أن يكون ثابتاً أزلياً

... أما العلم الجزئى فهو الحادث بعد أن لم يكن وينبغى أن يفيد
العالم بعد حدوثه • وهذا يتضمن أن الله ، اذا سلمنا بأنه يعلم
الحوادث بعد حدوثها ، أنه سبحانه يفعل من جهة ، وأنه لم يكن عالما
ثم صار عالما من جهة أخرى ، وأن ذاته سبحانه تكون من جهة
ثالثة محلا لحدوث الحوادث • أضف الى ذلك من جهة رابعة أن حدوث
العلم هنا يشير الى نوع من الاستكمال والتحقيق لم يكن موجودا لدى
الذات الالهية •

على ضوء ذلك رفض الفارابى القول بأن الله يدرك الجزئيات
مباشرة ... وكان رأيه أن الله يدرك الكل الثابت • وهو سبحانه
من خلال ادراكه للكل يدرك الجزئى من حيث أن الجزئى مندرج
ومتضمن فى الكل • ثم ان الله سبحانه من خلال ادراكه لصفاته
التي تعم الوجود كله يمكن ، بمعنى ما ، أن يدرك صفات الموجودات •
أليس هو مبدع الموجودات كلها ، فكيف يغيب عن الصانع ما صنعه ،
وكيف لا يعلم المبدع صفات وأحوال ما أبدع ! !

قال الفارابى « لا يجوز أن يقال ان الحق الأول تعالى يدرك
الأمر المبدع عن قدرته من جهة تلك الأمور كما ندرك نحن الأشياء
المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا ، فتكون هى الأسباب
لعالمية الحق الأول • بل يجب أن يعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته —
تقدس — لأنه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية ، فلحظ من القدرة
المقدور ، فلحظ الكل • فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره • أو يجوز
أن يكون بعض العلم سببا لبعضه • فان علم الحق الأول بطاعة العبد
الذى قدر طاعته سبب لعلمه بأنه ينال رحمته • وعلمه بأن ثوابه غير
منقطع سبب لعلمه بأن فلانا اذا دخل الجنة لم يعده الى النار • ولا
يوجب هذا قبلية وبعدية فى الزمان ، بل يوجب القبلية والبعدية التى
فى الذات (١) » •

ومع أن الفارابي آمن بتأثر عالم الكواكب والأفلاك على العالم الأرضي ، ومع أنه ربط نظم العالم المحسوس بنظم العالم المعقول ، إلا أنه رفض رفضاً حاسماً أن يكون ثمة ارتباط بين الحظ والبخت من جهة وبين مواقع النجوم من جهة أخرى . فتأثير عالم الكواكب والأفلاك على العالم الأرضي كلي لا جزئي . وقد أوضح ذلك بجلاء في رسالة له هي « النكت فيما لا يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » .

١- مشكلة الانسان :

(١) النفس :

الانسان عند الفارابي مكون من صورة ومادة . وهو يرى من منطلق أرسطى أن النفس لا وجود لها قبل البدن . فالصورة (النفس) لا بد أن تكون ملازمة للبدن . وما يميز البدن من النفس هو أن هذه لا صورة ولا شكل لها . وهي خالدة (بمعنى خاص عند الفارابي من حيث أنه يقصد النفس الكلية) لأنها من عالم الأمر ، أما البدن ففاسد لأنه من عالم الخلق . النفس لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تتبعض ولا يجوز أن يشار إليها « ان الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقة ولا يتعين بإشارة ولا يتردد بين حركة وسكون . فلذلك يدرك المعلوم الذي فات والمتنظر الذي هو آت ، ويسبح في عالم الملكوت ، ويتنفس من عالم الجبروت » .

وفي نص لاحق يقول « أنت مركب من جوهرين : أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر ، متحرك ، ساكن ، متحيز ، منقسم ، والثاني مبين للأول في هذه الصفات ، غير مشارك له في حقيقة الذات ، يناله العقل ، ويعرض عنه الوهم . فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك (١) » .

(١) ص ٧٠ — ٧٢ من الفصوص .

الانسان اذن عند الفارابى يشارك العالمين : الحسى (عالم الخلق) والعقلى (عالم الأمر) • انه يشارك المحسوسات ببدنه ويشارك المعقولات بعقله وفكره •

وفي فص آخر يقول : ان الانسان ينقسم الى سر وعلن : أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه • وقد وقف الحس على ظاهره ، ودل التشريح على باطنه • وأما سره فقوى روحه (١) •

وعند الفارابى ، كما هو الحال فى الفلسفة اليونانية ، نجد أن كمال النفس وسعادتها وبهاءها هو فى أن تصير عالما معقولا ، هو أن تحاكي وتمائل وتتشبه بالعالم المعقول الذى كله خير وعدل وحكمة • ان كمال النفس الانسانية هو أن تكون لديها صورة متكاملة عن العالم المعقول • وهى بحوذتها لهذه الصورة انما تكون سعيدة بسعادة لا حد لها • ان غاية ما تسعى اليه النفس هو ادراك البارى تعالى والاتصال به • فكمال النفس المطمئنة « عرفان الحق الأول بأدراكها • فعرفانها للحق الأول برتبة قدسية على ما يتجلى هو اللذة القصوى •

(ب) اما عن تقسيم النفس :

فقد اتبع الفارابى نفس التقسيم الذى نادى به من قبل أفلاطون وأرسطو • وأقصد ذلك التقسيم الثلاثى للنفس الى نامية وحساسة وناطقة • ثم بين أن هذه القوى منها ما هو مخصص للعمل ومنها ما هو مخصص للعلم • والعمل ، كما ذهب الفارابى ، ثلاثة أقسام : نباتى وحيوانى وانسانى • أما الادراك فهو خاص بالحيوان والانسان فقط • ويرى الفارابى أن هذه الأقسام الخمس (من عمل وعلم) موجودة كلها معا فى الانسان فحسب • أما الكائنات الأخرى فلها بعضها فحسب •

ومذهب الفارابى فى النفس ، كما هو واضح ، يشبه الى حد

ما مذهب اليونان ، من حيث أنهم يرتبون النفوس حسب مراتب الوجود « فللعالم نفس ولكل سماء ، ثم للانسان نفس وللحيوان نفس وللنبات نفس . وهذه النفوس تتفاضل فيما بينها . وأعلاها شرقا هي نفس السموات والعالم . وتتناقص درجة الشرف الى أن نصل الى النفس النباتية .

ولا شك أن أرسطو هو الذي وضع الصيغة النهائية لترتيب النفوس بحسب ما ذكرنا^(١) » .

ويرى الفارابي أن أول ما يحدث في الانسان (نوجد) القوة التي بها يتغذى ... ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرهما ، التي بها يحس الطعوم والتي بها يحس الروائح ... ثم تحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الخواس لها . وهذه هي القوة التخيلية . فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة .

ثم بعد ذلك تحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم ، ويقترن به أيضا فزاع نحو ما يعقله^(٢) » .

الفارابي اذن يقول بوجود ثلاثة نفوس : نامية وحساسة ثم نفس ناطقة . فاذا تركنا النفس النامية وتحدثنا عن النفس الحسية أو الحساسة لوجدنا أن حديث الفارابي عنها يذكرنا بحديث الكندي من قبل ويذكرنا أيضا بحديث أرسطو من قبلهما .

(١) د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ج ٢ ص ٦٥ ، سنة ١٩٧٠ م .

(٢) ص ٤٨ — ٤٩ من المدينة الفاضلة .

فالفارابى هنا يقسم الحس الى ظاهر وباطن . الحس الظاهر هو الحواس الخمس المعروفة ، أما الحس الباطن فقد أعطى له أهمية خاصة من حيث أنه المركز الذى تجتمع فيه احساسات الحس الظاهر . . يقول المعلم الثانى « ان وراء المشاعر الظاهرة شركاء وحبائك لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور . ومن ذلك قوة تسمى « مصورة » وقد رقت في مقدم الدماغ . وهى التى تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامحة الحواس أو ملاقاتها فتزول عن الحس . وتبقى فيها قوة تسمى « وهما » وهى التى تدرك من المحسوس ما لا يحس ، مثل القوة التى فى الشاة اذا تشيح صورة الذئب فى حاسة الشاة تشبعت عداوته . . . وقوة تسمى « حافظة » وهى خزانة ما يدركه الوهم . كما أن القوة المصورة خزانة ما يدركه الحس . . . وقوة تسمى « مفكرة » وهى التى تتسلط على الودائع فى خزانة الحافظة ، فيخاط بعضها ببعض ، ويفصل بعضها عن بعض . وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل . فان استعملها الوهم سميت متخيلة (١) » .

وقد اهتم الفارابى الى حد كبير بقوتى الحس المشترك والمتخيلة (المصورة) فعنده نجد أن المتخيلة هى التى تحفظ أشكال المحسوسات بعد غيبتها عن الحس للحظات . . . أما الحس المشترك فهو القوة المميزة على الحقيقة والمدركة على الحقيقة فى الحيوان ، من حيث أنه يقوم بما يقوم به العقل فى الانسان . فعن طريق الحس المشترك يميز الحيوان بين هذا وذاك ويربط بين هذا وذاك . ان الحس المشترك يقوم بتحليل الاحساسات وترتيبها والحكم من خلالها على المحسوس . ولهذا نجد أن كل الفلاسفة السابقين واللاحقين للفارابى قد اهتموا الى حد كبير بالحديث عن الحس المشترك

(١) ص ١٥٢ — ١٥٣ ، فصوص الحكم من المجموع من مؤلفات الفارابى .

لأهميته البالغة في عملية الإدراك الحسى (١) •

على أن الحس المشترك ، وإن كان يلعب بالنسبة للحيوان ما يلعبه العقل بالنسبة للإنسان في عملية المعرفة والإدراك ، إلا أن هذا الحس المشترك ، شأنه شأن الحواس كلها ، لا يدرك إلا من خلال المحسوس المختزن في الخيال أو الصورة • ليس هذا فحسب ، بل إنه أيضا يدرك الصورة برمتها إن صح التعبير • أى أن إدراكه لا يتخطى أو يتجاوز إدراك الجزئى المحدود • « الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ، ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس • فان الوهم والتخيل أيضا لا يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفة ، بل على نحو ما تحصن من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع • فاذا حاول أن يتمثل فيه الانسانية من حيث هى الانسانية ، بلا زيادة أخرى ، لم يمكنه ذلك ، بل إنما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وإن فارتقت المحسوس (٢) » •

أما الأدلة التى ساقها الفارابى على تميز النفس من البدن ، فهى أدلة ترجع فى جوهرها الى أفلاطون والأفلاطونية المحدثة • وأهم هذه الأدلة بايجاز هى :

١ — يرى الفارابى ، كما ذهب أفلاطون وكما ذهب الأفلاطونية الجديدة ، أن النفس الانسانية تدرك المعقولات التى هى معان كلية مجردة عن المادة • ومن حيث أن الشبيه يدرك الشبيه ، فلا بد من ثم أن تكون النفس مجردة من شوائب المادة أى متميزة عن الجسم الحامل لها •

(١) راجع فى هذا الصدد للفارابى عيون المسائل ص ٧٤ وكذلك فصوص الحكم ص ١٥٣ — ١٥٥ من المجموع من مؤلفات الفارابى ط ١ مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٩٠٧ م •

(٢) ص ١٥٤ — ١٥٥ فصوص الحكم من المجموع للفارابى ، وراجع تحصيل السعادة للفارابى ، ص ١٧ — ١٨ من نفس الكتاب •

٢ — ثم ان النفس تدرك الازداد ، بينما نجد أن المسادة تتشكل بصورة واحدة فحسب •

٣ — ثم ان النفس لو لم تكن متميزة عن الجسم لما اختلفت الأجسام فيما بينها من حيث الحركة والنقل • ولكننا نشاهد بعض الأجسام يتحرك والبعض الآخر لا يتحرك • وهذا دليل على وجود قوة في الأجسام المتحركة لا توجد في الأجسام التي لا تتحرك • وهذه القوة لا ينبغي أن تكون ملازمة للأجسام ، لأنها لو كانت كذلك لاشتراك كل الأجسام فيها •

٤ — وهناك دليل آخر مؤداه أن العقل أو النفس يقوى من خلال الخبرة والتجربة ، ومن خلال النظر والتأمل • وبعبارة ذلك نجد المادة « البدن » حيث يضعف بكثرة العمل وينتهي الى الضمور والاضمحلال •

(ج) أما عن العقل :

فان الفارابي قد اهتم بتقصي البحث عن هذه « القوة » لعدة أسباب أهمها أنها أولا التي تميز الانسان باعتباره كائنا مفكراً عن كل ما عداه من موجودات • وثانيا : فان هذه القوة هي رأسمال الفيلسوف • ثالثا : يأتي أيضا اهتمام الفارابي بهذه المشكلة من جهة أن الفلسفة اليونانية ، وخاصة أرسطو ، قد عرض لها بشيء من الشرح والتفصيل الذي جاء في النهاية غامضا • وبسبب غموض النص الأرسطي ، اختلف الشراح كما رأينا في « العقل الفاعل » • ثم ان هناك صلة وثيقة بين العقل والدين ، لأن الدين يحث العقل على البحث والنظر والفهم من جهة ، ومن جهة أخرى فان البعض قد ذهب الى أن منطق العقل يتعارض مع منطق النقل ، فأراد الفارابي ببحثه « العقل » أن يدلي برأيه في الصلة بين النقل والعقل ، ومن ثم بين الاسلام وبين الفلسفة اليونانية •

لهذه الأسباب ، ولغيرها ، اهتم الفارابي ببحث فكرة « العقل » •

وقد عرض لها في أكثر من مؤلف له • ولأهمية « العقل » ألف الفارابى رسالة « في معانى العقل » • وسوف نعرض رأيه في هذا الصدد اعتمادا على هذه الرسالة^(١) •

يبدأ الفارابى الحديث عن « العقل » بقوله : ان اسم العقل يقال على أشياء كثيرة :

١ — فالعقل يطلق في عرف الجمهور من الناس على ما يمتاز به الانسان من ذكاء ومكر وبلاهة ! ! وواضح أن المقصود من العقل هنا الجانب العملى ، السلوك الذى يتسم بالحكمة والفضيلة — أو بضدهما •

٢ — والعقل أيضا كلمة لها دلالاتها عند المتكلمين حيث يقولون : أحكام العقل و • • بموجب العقل • • صريح العقل أو هذا مما ينفيه العقل • • وهذا يشير الى أن المتكلمين يعنون بالعقل : المشهور في بادئ الرأي عند الجميع • ويمكن أن تكون هذه المشهورات غير يقينية وغير برهانية ، أى ليست ممحصنة • ومع هذا يستند اليها المتكلمون في بعض أحكامهم •

٣ — ويمكن أن يكون العقل مساويا للبرهان والحكم المنطقى ، كما هو الحال فيما ذهب اليه أرسطو في كتابه « البرهان » والعقل هنا يدل على قوة النفس الناطقة التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع • • • فهذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى^(١) • • •

ويعد أن ينتهى الفارابى من الحديث عن أهم المعانى المتعلقة بكلمة « العقل » ينتقل الى الحديث عن درجات العقل النظرى وقد

(١) نشرت ضمن كتاب المجموع من مؤلفات الفارابى ط ١ — مطبعة السعادة — القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ سنة ١٩٠٧ م •

(١) ص ٤٧ من معانى العقل للفارابى •

ربط هذه الدرجات بحدوث المعرفة • وقد انتهى الفارابى هنا الى ذكر أربعة درجات من درجات العقل الانسانى •

١ — فالعقل الذى بالقوة هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها • وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التى فيها وجودها الا أن تصير صوراً في هذه الذات • وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات ... والعقل في هذه المرحلة من مراحل المعرفة شبيهة بمادة تحصل فيها صور • الا أنك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فاننقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها واحقوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات (العقل) التى تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة •

على أن العقل عند الفارابى يفارق سائر المواد الجسمانية من حيث أن الصورة المنتقشة في المادة تمس السطح فقط أو منتقشة في ظاهر المادة فقط • أما الصورة العقلية فهي في أعماق أعماق العقل ... ولهذا فما يميزها عن تلك المنتقشة في المادة أنها بعيدة عن الأين والمتى ... الخ •

٢ — فاذا حصلت في العقل صور الموجودات كما تحدث الصور في الشمع بهار العقل حينئذ عقلاً بالفعل • فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعتها عن المواد صارت تلك المعقولات « بالفعل » وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة • فهي اذا انتزعت صارت معقولات بالفعل •

والمعقولات التى كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن تصير

معقولات بالفعل هي صور في مواد خارج النفس • ولاشك أن حصولها
معقولات بالفعل في العقل متميز عن وجودها وهي صور في موادها ،
لأن وجود هذه المعقولات في موادها معناه أنها لا بد وأن تقتزن بالآئين
والمتى والوضع والكم ... الخ • فإذا حصلت معقولات بالفعل ،
ارتفع عنها كثير من تلك المعقولات الأخر ، فصار وجودها وجودا آخر
عاليا على الزمان والمكان ... الخ •

وقد سئل الفارابي عن حصول الصورة في الشيء على كم نوع
يكون ، فقال : ان حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها : حصول الصورة في الحس •

والآخر : حصول الصورة في العقل •

والثالث : حصول الصورة في الجسم •

(أ) أما عن حصول الصورة في الجسم فيكون بالانفعال • وهو
أن تحصل صورة الشيء من شيء آخر خارج عنه بقبول منه لها •
مثل الحديد الذي يوضع في النار ، فتحصل فيه صورة النار وهي
الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهي محمولة فيه •

(ب) وأما حصول الصورة في الحس فهو أن لا تحصل صورة الشيء
في الحس الا بانفعال من الحس بها • لكن الحس بالحال لا تأتي هي عليها
من ملابتها للمادة دائما •

(ج) وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء
فيه غير ملابسة للمادة ولا بالحالات التي توجد هي عليها في المادة •
بعبارة أخرى : ان الصورة العقلية صورة كلية مجردة بسيطة
بعيدة عن اللواحق التي تلحق المادة (١) •

(١) راجع في هذا : المسائل الفلسفية والأجوبة عنها للفارابي
ص ١٠٦ من المجموع من مؤلفات الفارابي ، وراجع : د . فيصل بدير :
نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ٢٥٢ — ٢٥٣ •

٣ — العقل المستفاد :

ثم يتحدث الفارابي عن الدرجة الثالثة وهي درجة العقل المستفاد ، فيرى أن الصور يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل أو جلها ، ويحصل العقل المستفاد . فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد . والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك ، ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل (١) .

أي أن الفارابي ، يرى بعد حديثه عن هذه الدرجات الثلاث أن العقل بالفعل صورة ومادة معا : فهو صورة بالنسبة للعقل الذي بالقوة وهو مادة بالنسبة للعقل المستفاد . كذلك فإن العقل المستفاد وإن كان صورة بالنسبة للعقل بالفعل إلا أنه يعد مادة بالنسبة للعقل الفعال .

ولهذا فإن الفارابي قد رتب الصور من حيث الكمال والنقص طبقاً لمفارقتها المادة أو عدم مفارقتها » فإن كانت الصور التي لا في مادة أصلاً ولم تكن ولا تكون في مادة أصلاً متفاضلة في الكمال والمفارقة ، كان لها ترتيب ما في الوجود . وإن ما كان أكملها على هذا الطريق صورة لما هو أنقض إلى أن تنتهي إلى ما هو أنقض وهو العقل المستفاد . ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ إلى تلك الذات وإلى ما دونها من القوى النفسانية ، ثم من بعد ذلك إلى الطبيعة ، ثم لا تزال تنحط إلى أن تبلغ صور الاسطوانات التي هي أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادة الأولى (٢) .

٤ — العقل الفعال :

إن العقل الفعال (ويسميه أحياناً الروح الأمين أو روح القدس)

(١) ص ٥٣ من معاني العقل .

(٢) ص ٥٤ من معاني العقل للفارابي .

كما ينص الفارابي « صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا . وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب التشبه من العقل المستفاد . وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل . ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة . ومعنى الظلمة هو الاشفاف بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل^(١) » .

ومعنى الاشفاف هو الاستنارة . . . فاذا حصل الضوء في البصر ، وفي الهواء وما جانسه ، صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصيرا بالفعل ، وصارت الألوان مرئية بالفعل . . . بل نقول ان البصر صار بصرا بالفعل بحصول الضوء فيه . . . ومن ثم فانه بحصول صور المرئيات في البصر صار بصيرا بالفعل .

فعلى هذا المثال (مثال الشمس وعلاقتها بالموجودات) يحصل في تلك الذات ، ذات العقل بالقوة ، شيء ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر . وذلك الشيء يعطيه اياه العقل الفعال فيصير مبدأ ، به تصير المعقولات التي كانت معقولات له بالقوة معقولات له بالفعل . كما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيه من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ . وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل^(٢) .

والعقل الفعال ، كما يرى الفارابي هو مبدأ الانسان الأعلى على أنه هو الفاعل على الاقصى لما يتجوهر به الانسان بما هو انسان . وهو الغاية لأنه هو الذي أعطاه مبدأ يسعى به نحو الكمال ويحتذى بما يسعى فيه حذوه الى أن يبلغ أقصى ما يمكنه في القرب منه .

(١) ص ٥٤ من معاني العقل .

(٢) المرجع السابق ص ٥٥ .

فهو فاعله وهو غايته وهو الكمال الذى لأجل قربيه من جوهره كان يسعى • فهو مبدأ على أنحاء ثلاثة :

(أ) على أنه فاعل ،

(ب) وعلى أنه غاية ،

(ج) وعلى أنه الكمال الذى لأجل القرب منه كان يسعى • فيكون بهذه صورة للانسان مفارقة وغاية مفارقة وفاعلا مفارقا^(١) •

ويرى الفارابى أن هذا العقل الفعال أزلى ، ولا تقل عنه أزلية تلك الصور الموجودة لديه • اذ لا وجود للعقل الفعال بدون صورة ، ولا وجود لصوره بدون • ثم ان ما يميز صور العقل الفعال من الصور التى لدينا هو أن صور العقل الانسانى منتزعة من المواد ، لم تكن لديه ثم عقلها وأدركها من جراء النظر والتأمل ••• أما صور العقل الفعال فانها لم تكن البتة فى مواد لأنها موجودة هكذا من الأزل • ومما ذهب اليه الفارابى هنا أيضا أن العقل الفعال أو الفاعل واحد • فليس ثمة عقول متعددة ، وانما هناك عقل واحد فحسب وهذا العقل الفعال عند الفارابى ليس قوة من قوى النفس الانسانية ، وليس حالا فى أية نفس من هذه النفوس • ولهذا فان العقل الفعال خارج النفس وليس داخلا فيها • وعلى النفس ، أية نفس ، ان أرادت الإدراك والمعرفة عليها بالاتصال بهذا العقل الفعال واعداد نفسها لهذا الاتصال ، والسؤال عن الطريق الموصل اليه ومحاولة عبوره حيث العلم والمعرفة والسعادة •

ولما كان العقل الفعال هو آخر عقل فى سلسلة العقول السماوية فانه لهذا « نقطة اتصال بين العالمين : العلوى والسفلى • وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة • فاذا وصل الى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الانوار الالهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر • فبالعلم ، والعلم

(١) ص ١٢٨ من فلسفة أرسطاطاليس للفارابى — نشرة د . محسن مهدى — بيروت سنة ١٩٦١ •

وجده ، يمكننا أن نربط السماوي بالأرضي والالهي بالبشري ، والملائكي بالإنسان ، وأن نصل الى أعظم سعادة ممكنة « (١) » .

ان العقل الفعال مصدر لكل أنواع المعرفة لدى الإنسان سواء في ذلك الحسية والعقلية والذوقية . ففعل المعرفة ، ان شئنا الدقة ، ليس فعلا للإنسان بقدر ما هو فعل للعقل الفعال . لأن العقل الانساني لا يحصل المعرفة باجتهاده وحسب ، بل الأهم من اجتهاده وسعيه اشراق العقل الفعال على العقل الانساني . فلو لا هذا النور الخاص بالعقل الفعال لما حصل الإنسان علما أو معرفة . ان « على ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا ادراك الصور الكلية للأجسام وبذلك يصير الاحساس معرفة عقلية ، والاحساس لا يقبل الا الصور المنتزعة من الماديات . أما عقول الأفلاك ففيها معان كلية أشرف من الأشياء المادية وهي سابقة عليها . والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه « الصور المفارقة » وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة الا بمساعدتها . والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة . بمعنى أن كلا منها يقبل فعل ما فوقه ويؤثر فيما دونه . ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهي الى العقل الانساني . ويسمى العقل الفعال ، وهو عقل الفلك الأدنى ، فعلا بالاضافة الى العقل الانساني الذي ينفلج به ، والذي يسمى من أجل ذلك بالعقل المستفاد « (٢) » .

ويذهب الفارابي الى أن المعرفة الحسية شرط أساسي ورئيسي للمعرفة العقلية ، بحيث يمكن القول ، مع أرسطو في هذا الصدد ، ان من فقد حسا فقد فقد ، بمعنى ما ، علما متعلقا بهذا العضو المفقود . فالعقل عند الفارابي لا يباشر ، أو ان شئت لا يعقل ما يعقله مباشرة ،

(١) ص ٣٦ من كتاب في الفلسفة الاسلامية د . ابراهيم مكيور ط ٢ دار المعارف سنة ١٩٦٨ م .

(٢) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٤٦ — ١٤٧ ترجمة د . أبو ريده — مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — بدون تاريخ .

بل انه يعقل من خلال الحس ، انه يعقل بواسطة ... » وقد يظن أن العقل تحصل فيه صور الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط . وليس الامر كذلك . ان بينها وسائط وهو أن الحس يياثر المحسوسات فيحصل صورها ويؤديها الى الحس المشترك ، حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ، ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل فيحصلها العقل عناية « (١) » .

كذلك ينبه الفارابي هنا الى أن لكل حاسة من الحواس مجالها الخاص بها . كما أن للحس كله دوره الرئيسي والهام . كذلك الشأن بالنسبة للعقل . ومن هنا لا ينبغي أن نسعى الى تعقل ما نعقل عن طريق الحواس أو نسعى الى « نيل » المعقولات بالحس ... » ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس . ولن يستتم الاحساس الا بآلة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحا مستصحباً للواقع غريبة . ولن يستتم الادراك العقلي بآلة جسمانية . فان التصور فيها مخصوص والعام المشترك فيها لا يتقرر في منقسم ، بل الروح الانساني هي التي تتلقى المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني وليس بمتحيز ولا بمتمكن ، بل غير داخل في وهم ولا مدرك بالحس « (٢) » .

وغنى عن البيان أن الفارابي ذهب أيضا الى أن ما يفصل الادراك الحسي عن الادراك العقلي هو أن الحس يدرك الانية أو الهوية ، بينما العقل يدرك الصورة أو الماهية . بعبارة أخرى : الحس يدرك الجزء بينما يدرك العقل الكل . الحس يدرك الصورة كما هي عليها في المادة الحاملة لها ، بينما العقل يجرد الصورة عن اللواحق التي نحقت بها من جراء صلتها بالمادة « ... الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور

(١) ص ١٠٦ من المسائل الفلسفية للفارابي .

(٢) راجع ص ١٥٩ — ١٦٢ من فصوص الحكم من المجموع للفارابي .

المعنى بحدده وحقيقته منفيًا عن اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث
يشتبك فيه الكثير ، وذلك بقوة تسمى العقل النظري • وهذه الروح
كمراًة ، وهذا العقل النظري كصقالها « (١) » •

١٠ - الاتصال بالعقل الفعال :

يعد دور الفارابي في تاريخ الفلسفة الإسلامية دوراً بارزاً ورائداً .
ولقد ترك الفارابي بصمات واضحة في تاريخ هذه الفلسفة • ومن جملة
الإضافات التي أضافها الفارابي بجهد الفكري الخالص إلى الفلسفة
« نظريته في الاتصال » ، أقصد اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال •
وقد نجح الفارابي في صياغة هذه النظرية والبرهنة عليها وتقديمها إلى
دارسي الفلسفة • وكان لنظريته هذه « صدى واسع النطاق سواء في
الفلسفة الإسلامية وفي الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » (٢) •

ومن المعروف أن الفارابي قد تحدث عن طريقين للاتصال بالعقل
الفعال : طريق الفلاسفة وطريق الأنبياء • الطريق الطبيعي في المعرفة
والطريق الآخر الذي يعتمد على المخيلة القوية التي اصطفى الله بها
أنبياءه •

(أ) والفارابي ، كفيلسوف ، وصل إلى العقل الفعال عن طريق
الفكر والنظر والبحث لا بالعزلة والانطواء على الذات والنبعد عن
العالم • حيث أوضح أن المرء يبدأ ، أول ما يبدأ بالمعرفة الحسية •
ثم بعد أن يفرغ منها ويصل إلى منتهاها يبدأ طريق المعرفة العقلية
الذي يعد العقل المستفاد أقصى درجة يمكن للنظر الإنساني أن يبلغها •

(١) ص ١٥٥ - ١٥٦ من فصوص الحكم من المجموع الفارابي •

(٢) راجع د . إبراهيم مذكور : نظرية النبوة عند الفارابي من
مجلة الرسالة - العدد ١٨٣ ، ١٨٤ القاهرة سنة ١٩٣٧ م وكذلك
كتابة : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه للدكتور مذكور أيضاً ، في
مواضع متفرقة ، وكذلك كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا :
القسمين الثالث والرابع •

في هذه المرحلة تصبح النفس ، حينئذ ، مهيأة لتلقى صور العقل الفعال .
لأن النفس ، في هذه الحالة « لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا
يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن . وقد يتعدى تأثيرها من بدنها
الى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا
تعليم من الناس » (١) .

ان الفارابي يرى أن الروح العامية او الضعيفة هي التي تسير
خلف أية قوة : إذا جذبها الباطن اتجهت صوبه ونسيت الظاهر . وإذا
جذبها الظاهر اتجهت نحوه واستغرقها وشغلها عن الباطن . فهي قوة
ضعيفة لا تقوى على الملازمة بين القوي والاتجاه نحو الحق وحده .
أما وقد ترققت من المحسوس الى المعقول ، ووصلت الى الدرجة القدسية
المستفادة ، فانها حينئذ لا يشغلها شأن عن شأن ولا يملك الحس من
أمرها شيئاً الا أن يسير خلفها ويرضخ لأوامرها . وعن هذا الطريق
الطبيعي للاتصال بالعقل الفعال يقول فيلسوفنا : « ينهني للانسبان أن
يحصل له أولاً العقل المنفعل ، ثم أن يحصل بعد ذلك العقل الذي يسمى
المستفاد . فيحصل المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال على ما ذكر
في كتاب النفس ... فان الانسان انما يوحى اليه اذا بلغ هذه الرتبة .
وذلك اذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة . فان العقل المنفعل
يكون شبة المادة والموضوع للعقل المستفاد . والعقل المستفاد شبة
المادة والموضوع للعقل الفعال . فحينئذ يفيض من العقل الفعال على
العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يقف الانسان على تحديد الاشياء
والافعال وتسديدها نحو السعادة بهذه الاضافة الكائنة من العقل الفعال
على العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد وهو الوحي » (٢) .

ومن المسلم به أن العقل الفعال قد تلقى صورته من السبب الاول

(١) الفصوص ص ١٥٦ — مطبعة السعادة ، سنة ١٩٠٧ .

(٢) السياسات المدنية للفارابي ص ٥٠ عن نظرية المعرفة عند
ابن سينا .

الذى هو العلة الرئيسية لصور العالم المعقول والمحسوس • وعلى ذلك فان دور العقل الفعال هنا هو دور الوسيط المكلف بتوصيل ما أمر به من جهة السلطة الحاكمة له • هذا الوسيط الذى هو العقل الفعال يمكن أن تتصل به النفس من طريق آخر هو طريق المخيلة •

(ب) هنا نصل الى الطريق الآخر ، طريق الانبياء • لان الفلاسفة المسلمين القائلين بهذه النظرية يسوون بين العقل الفعال وبين الوحي • فالعقل الفعال بلغة الفلسفة هو بعينه الوحي بلغة الدين • ولهذا حاولوا تفسير حدوث العلم الالهي للنبي ، ومن ثم الكيفية التي يتصل بها النبي لتلقى الوحي •

يزعم الفارابي أن الله قد أصطفى أنبياءه بمخيلة قوية • ومن شأن هذه المخيلة القوية أن لا تستجيب لطلبات الحس والعقل • أو بتعبير أدق لا تستطيع سلطة الحس والعقل أن تحجب مخيلة النبي عن المشاهدة والرؤية ، لا تستطيع سلطتا الحس والعقل معا أن تشغلا مخيلة النبي بما هو فان عما هو باق خالد • وقد رأينا الفارابي ينص على أن الروح القدسية لا تشغلا جهة تحت عن جهة فوق • • • • • وقد يتعذى تأثيرها عن بدنها الى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس « (١) •

وفي مدينته الفاضلة قال « ان القوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخذ منها للقوة الناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعله به أيضا أفعالها التي تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم • وكثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكياها من المحسوسات المرئية ، فان تلك المتخيلة

(١) ص ٨٢ من فصوص الحكم ١٥

(م ١٨ — الفلسفة الإسلامية)

تعود فترسم في القوة الحاسة • فاذا حصلت رسوما في الحاسة المشتركة ، انفصلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المصنوع الموصل للبصر المنحاز بشعاع البصر • فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين • وينعكس ذلك الى الحاس المشترك والى القوة المتخيلة • ولان هذه كلها متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما أعطاه العقل الفعّال من ذلك مرثيا لهذا الانسان ••• ولا يمتنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات • ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراه • فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية • فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة (مرثبة النبوة) « (١) •

فالفارابي يرى : ان الهامات الانبياء وما ينقلون اليها من وحى منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها • واذا ما رجعنا الى علم النفس عند الفارابي وجدنا أن المخيلة تلعب فيه دورا هاما ، وتنفذ الى نواحي الظواهر النفسية المختلفة • فهي متينة الصلة بالموصول والمواظف ، وذات دخل في الاعمال العقلية والحركات الارادية • تمتد القوى التزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو غرض ما وتعزى الرغبة والشوق بما يؤججهما ويدفعهما الى السير في الطريق حتى النهاية • هذا الى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة الى الذهن عن طريق الحواس • وقد لا يقف عملها عند ادخار الصور الذهنية والاحتفاظ بها ، بل تخلق منها قدرا مبتكرا لا تحاكي فيه الاشياء الحسية • وبهذا يشير الفارابي الى المخيلة المبدعة التي تنبه اليها علماء

(١) ص ٧٤ - ٧٥ من المدينة الفاضلة ، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٨ •

النفوس المحدثون بجانب المخيلة الحافظة • ومن الصور الجديدة التى تخزنها المتخيلة تنتج الاحلام والرؤى » (١) •

ان كلا من الفيلسوف والنبي انما يستمد معرفته من مصدر واحد ومن منبع واحد • فالمعارف كلها ، كما يرى استاذ الاساتذة الشيخ مصطفى عبد الوازق ، صادرة عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعال: وحيد كانت تلك المعرفة أم غير وحى • فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتهم ولا من جهة مصدرهم وطرق وصولهما الى الانسان • والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية أما طريق الدين فاقناعى • ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الاشياء كما هى ، ولا يعطى الدين الا تمثيلا لها وتخميلا • فقد قال الفارابى فى هذا ••• « وتفهم الشيء » على ضد بين أحدهما أن يعقل ذاته والثانى أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه • وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين :

(أ) اما بطريق البرهان ،

(ب) واما بطريق الاقناع ،

ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت ، فان عقلت معانيها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك التصديق بما خيل منها عن الطريق الاقناعية ، كان المشتمل على تلك المعلومات فلسفه • وان علمت بأن تخيلت بمثالاتها التى تحاكىها وحصل المعلومات تسميه المقدمة ملة ••• واذا أخذت تلك المعلومات أنفسها واستعمل فيها الطرق الاقناعية سميت الملة ••• فالملة محاكية للفلسفة عندهم ••• وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو متصورا ، فان الملة (تصحف المحقق هذه الكلمة دائما بطريقة خاطئة حيث كتبها الملكة) تعطيه متخيلا • وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فان الملة تقنع • فان الفلسفة تعطى ذات المبدأ وذوات المبادئ الثوانى غير الجسمانية

التي هي المبادئ القصوى معقولاته، والملة تخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية وتحاكمه بنظائرها من المبادئ المدنية» (١) .

وتكتمل صورة النبي كما تخيلها فيلسوفنا بقوله في فص من فصوص حكمه « النبوة تختص في روحها بقوة قدسية تدفع لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تدفع لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات . ولا تصدأ مرأتها ولا يمنعها شيء عن الانتقاش بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وفوات الملائكة التي هي رسل . فيبلغ بها عند الله » (٢) .

على ضوء ذلك نستطيع أن نلخص بوضوح موقف الفارابي من النبوة فيما يلي :

١ — يرى الفارابي أن ثمة طريقين للاتصال بالعقل الفعال الذي هو بلغة الدين الوحي . هذا الاتصال إما أن يتم عن طريق التدرج الطبيعي في المعرفة ابتداء من المعرفة الحسية فالعقلية حيث الاتصال . وإما أن يتم عن طريق قوة المخيلة .

٢ — ويرى الفارابي أن الله قد ميز الأنبياء عن كل من عداهم بقوة المخيلة التي تدفع لها سائر القوى : قوى الحس وقوى العقل . ومعنى الاذعان هنا الخضوع والطاعة والاستجابة بحيث لا يترك الحس أو العقل أي أثر أو فعل منه في المخيلة .

٣ — وعن حقيقة النبوة وما يحدث للنبي ، يرى الفارابي أن ما يحدث هو أن يطبع « الملك » أو « الوحي » المكلف بنقل العلم والمعرفة إلى النبي صاحب المخيلة القوية في عرف الفارابي . . . أقول يطبع الملك العلم والمعرفة ومن ثم تنتقش كل الأوامر والنواهي الإلهية على صفحة مرآة نفس النبي الصافية .

(١) ص ٤٠ — ٤١ تحصيل السعادة ، من المجموع للفارابي ، وراجع تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٧٩ — القاهرة سنة ١٩٥٩ .

(٢) ص ٧٢ من الفصوص .

٤ — والحالة هذه فان الفارابى يرى أن المعجزة الخاصة بالانبياء ليست الا اذعان موجودات العالم الاكبر (الوجود بما فيه) لنفس النبى القدسية . فكما تخضع جوارح الانسان لنفس الانسان ، كذلك يخضع العالم الاكبر لروح النبى وأوامره . ومن هنا يفعل التنبى فيها ومن خلالها ما يشاء . وهذه هى فى عرف الفارابى حقيقة المعجزات . أى أن النبى وقد خبر الأشياء ببصيرته يستطيع أن يغير من طبيعتها . لان المعجزات ليست الا أمرا خارقا للعادة يأتيه النبى كدليل قاطع على صحة نبوته ورسالته .

٥ — وغنى عن البيان أن الفارابى قد فضل المعرفة الفلسفية على المعرفة النبوية . لان الفيلسوف يدرك حقائق الأشياء كما هى ، بينما المعرفة النبوية تعبر عن حقائق الأشياء من خلال صور أو مثالات محاكية لها . ومن هنا فان المعرفة النبوية تحتاج الى تأويل وتفسير .

أضف الى ذلك أن المعرفة الفلسفية تعتمد اعتمادا رئيسيا على الجهد والاجتهاد والمثابرة والنظر العقلى الخالص . ومن هنا فان الانسان هو المسئول عنها بينما نجد أن العلم الحاصل للنبى لا دخل له فيه . اذ أن النبى ليس مسئولا عن مخيلته القوية التى منحه الله اياها .

٦ — ومما يمكن أن يترتب على رأى الفارابى هنا هو أن تكون النبوة أمرا مكتسبا لا فطريا . ولعل هذه النتيجة كانت سببا من أسباب الهجوم على ما ذهب اليه الفارابى هنا وانتهى اليه .

فعلما الكلام جميعا على أن النبوة فطرية لا مكتسبة . وهى أمر لا يرجع الى النبى ذاته ولا تتوقف على جده واجتهاده وكسبه للعلم والمعرفة ، ولا تتوقف أيضا على مزاجه النفسى ، بل تتوقف على الذات الالهية ، تتوقف على العلم والارادة الالهية التى تصطفى من تشاء من العباد لتبلغ ، من خلال من اختارته ، أوامرها ونواهيها . فإذا جاء الفارابى وبين أن الفيلسوف يصل الى ما يصل اليه النبى ، فانه

بذلك يوضح أنها أمر مكتسب أو على أقل تقدير إذا لم يكن قد صرح بهذه النتيجة فإن منطق مذهبهم يمكن أن يؤدي إلى ذلك .

هذه هي فكرة النبوة عند الفارابي وهي فيما قال أحد الدارسين أهم محاولة قام بها فلاسفة الإسلام للتوفيق بين الفلسفة والدين والفارابي هو أول من ذهب إليها وفصل القول فيها ، بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين . وهذه النظرية هي أسمى جزء في مذهبهم الفلسفي تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة وتتصل اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق . ذلك لأن الفارابي يفسر النبوة تفسيراً سيكولوجياً ويعدّها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء . ويرى فوق هذا أن النبى لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية . فمنزلة لا ترجع إلى سموه الإلهي فحسب ، بل إلى ما له من أثر في المجتمع^(١) .

ب . ومع تقديرنا للجهد الذي بذله فيلسوف الإسلام في تأسيس هذه الفكرة وإنشائها والدفاع عنها إلا أن الصواب قد جانبه وجانبها . فالنبوة ، كما نرى ، تجربة شخصية خالصة ، شأنها شأن تجارب عديدة كتجربة التصوف وتجارب الحب الانساني ، لا يمكن أن تمنطق أو تعقل . وتجارب هذا شأنها يستحيل على غير صاحبها أن يخبرها أو يدركها . فلا يعرف المشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيتها ، والمحب عن العزال دائماً في صمم ، وقلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون ، ومن ظن أن الكشف موقف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة . . . ويؤكد موقفنا ويزكيه أن الأنبياء أنفسهم لم يخبرونا بشيء من حالتهم أو عن ما يحدث لهم ولا عن كيفية تلقيهم الوحي . فأنى لمن ليسوا أنبياء (أو صوفية على الأقل) أن يحاولوا الخوض بمقولهم في مسائل هي بعيدة كل البعد عن العقل وحججه . أن خوض البحر شيء والموقف على شاطئه ووصفه شيء آخر .

٤

(١) ص ٧٠ - ٧١ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه .

ثم اننا نعلم أن المعجزة ، كما نرى ، أمر لا يتعلق بالنبي ، ولا دخل للنبي فيها . وليس ثمة شيء من موجودات هذا العالم يذعن نقوى النبي القدسية . لاننا نرى أن المعجزة هي أولا وقبل كل شيء من فعل الله ومن تقديره سبحانه . وأن الله انما يظهرها على أيدي الانبياء (قارن نظرية الكسب عند الاشاعرة بما نذهب اليه هنا) لكي يؤكد للناس صدق وأمانة من أرسلهم سبحانه دعاة اليه . ولقد قرأنا في القرآن الكريم كيف أن الله سبحانه قد لام النبي وقدم له همسة عتاب رقيقة حينما ذكره عليه السلام بأن كل شيء انما يقع بمشيئة الله « ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله » ان هذه الآية تعنى أن النبي لا يعرف عن العلم الالهى الا بقدر ما يخبره به الله . ومن ثم فانه عليه السلام لا يعلم ان كان الله سوف يظهر على يديه بعض الامور الخارقة للعادة أم لا . أى أن المعجزة هنا ليست كما ذهب الفارابى اذعان العالم الاكبر لروح النبي . لا ، انها اذعان العالم الاكبر لمن هو اكبر وأعظم في ذاته لا بالاضافة الى غيره . انها تعنى اذعان العالم بموجوداته لمن خلقه وصنعه ألا يعلم من خلق وهل تغيب طبيعة المخلوقات عن خالقها وبارئها !!

وفضلا عن ذلك كله فان الفارابى مع اعتماده على العقل وثقته فيه الا أنه قد تنبه بما لا يدع مجالا لشك أن العقل مهما كان شأنه محدود مقتناه ، وليس مفتاحا سحريا نستطيع الاعتماد عليه في حل كل مشاكلنا . واذا كان هذا هو موقف الفارابى من العقل في صلته ببعض المسائل الارضية ، ان صح التعبير ، فقد كان ينبغي للفارابى أن لا يعتمد عليه « كلية » ويثق فيه ثقة كاملة في فهمه للنبوه وللمعرفة النبوية لكن يبدو أن الفارابى بعد أن خبر العقل وأدرك امكانياته أساء استخدامه (كما حدث في قضية النبوه) في الوقت الذى لم يكن العقل معدا فيه أو مجهزا ومهيئا للخوض في مثل هذه المسائل .

أما عن النصوص الفارابية التى تؤكد ما ذهبنا اليه من أنه قد تبين للفارابى أن العقل لا يدرك الا الظاهر فحسب ، من حيث أنه

محدود متناه فنسوق هنا ما قاله في كتاب التعليقات حيث ورد فيه بالحرف الواحد « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها . الدالة على حقيقته ، بل أنها أشياء لها خواص وأعراض . فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء والماء والارض ولا نعرف حقائق الاعراض » (١) .

ويضيف الفارابي في موضع آخر من رسالته قائلا : « الانسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة ، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس . ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات . ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتيته وخواصه ، ويتدرج من ذلك الى معرفة محمله عن محققه » (٢) .

١١ — القضاء والقدر :

بقيت مسألة هامة تتعلق بموقف الفارابي من « الانسان » وأقصد مشكلة القضاء والقدر أو الجبر والاختيار . وباختصار مشكلة الحرية الانسانية .

هنا سوف نجد أن الفارابي قد التقى في نهاية المطاف مع أهل السنة والاشاعرة من بعدهم . وهو موقف أقرب الى الجبر منه الى الاختيار . فالفارابي آمن بنظرية الفيض والصدور ، وآمن بأن العالم فاض عن الله بلا زمان . وآمن بأن لكل معلول علة ولكل نتيجة سببا . . . فلا شيء يحدث هكذا عشوائيا ، بل كل شيء بقدر وما أمر الله الا كلمح البصر . لقد ذهب الفارابي الى أن الضرورة هي المسيطرة على

(١) ص ٤ من التعليقات من المجموع من مؤلفات الفارابي .

(٢) ص ٣ من التعليقات — ط ١ — حيدر آباد الدكن سنة ١٩٤٥ هـ
مسنة ١٩٢٦ م .

العالم الطبيعي • فلا شيء يقع بالصدفة أو الحظ • بل ان ما حدث ويحدث واقع بناء على خصائص ذاتية وضعت في الموجودات منذ النشأة الاولى • والاشياء ، كما يرى فيلسوفنا تقترب عن الله سبحانه على حسب ترتيب علمه بها لا العكس • ولما كان علمه سبحانه أزليا فلا شيء يغيب عن علمه سبحانه ، بل كل شيء يحدث انما هو حادث بناء على ما علم سبحانه وقدر •

غير أنه كثيرا ما ينسب الانسان لنفسه بعض الامتيازات التي يتوهم من خلالها أنه أكبر من سائر الموجودات الاخرى وأنه السيد وأن الكل هو المسود • وباختصار فان الانسان يعتقد انه حر ، وأنه يفعل بناء على ارادته واختياره • فهو يشعر كثيرا بأنه يستطيع أن يفعل هذا ويمتنع عن ذاك (١) •

تعرض الفارابي لموقف الانسان في الآون • وقد ذهب الى أن الانسان نظرا لانه يجهل مجموعة العوامل المتعددة والمتشابكة التي تدخل في تكوينه ونمو شخصيته ، ونظرا لان الظاهرة الانسانية ظاهرة معقدة بحيث يصعب على المرء أن يضع يده على كل عامل من هذه العوامل التي كان لها دورا بارزا في تكوين شخصية هذا أو ذاك من الناس ••••• فان المرء نتيجة جهله بهذه الاسباب يعتقد أنه حر وأنه يفعل ما يشاء • وهذا غير صحيح لان الحرية هنا حرية صورية ، حرية ظاهرة على السطح فحسب ، لكن يتحكم فيها وفيما وراءها حتمية صارمة • فالحرية هنا راجعة الى عدم المعرفة ، راجعة الى الجهل بالاسباب فحسب •

يقول الفارابي « فان ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختر ما يشاء ، استكشف عن اختياره ، وهل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث • فان كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده • ويلزم أن يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه • ولزم القول بأن اختياره مقتضى فيه من غيره •

(١) قارن كتابنا : علم الكلام ومدارسه في مواضع متفرقة وخاصة عند المعتزلة والاشاعرة واخوان الصفاء •

وان كان حادثا — ولكل حادث سبب ، ولكل حادث محدث —
فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه : أما أن يكون هو
أو غيره . فان كان هو نفسه ، فاما أن يكون ايجاده للاختيار بالاختيار
وهذا يتسلسل الى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار
فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره . وينتهى الى الاسباب الخارجة
عنه التي ليست باختياره ، فينتهى الى الاختيار الازلى الذى يجب ترتيب
الكل على ما هو عليه . فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من
الرأس .

فتبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبئة
عن الارادة الازلية» (١) .

الفارابى اذن يوضح من خلال نصه السابق هذا أن الارادة
الانسانية من حيث انها تعنى الاختيار والتمييز ليست موجودة وجودا
أصيلا في الانسان . ولهذا فهي معلولة شأنها شأن صاحبها . ولا بد من
أن تنتهى من هذه الارادة المعلولة الواجبة بغيرها الى ارادة الالهية ازلية
شاملة . لان الاختيار الانسانى لا يمكن أن يكون ناشئا عن اختيار
مماثل أو شبيه به ، لان هذا يؤدى الى التسلسل . لهذا لا بد من أن نسلم
برد هذا الاختيار الانسانى الى مسبب الاسباب .

على أن هذه النتيجة التي انتهينا اليها بناء على نصوص الفارابى،
قد تشكك فيها وعارضها من قبل « كارادفو » فقد تساءل هذا المستشرق،
بعد ايراده مجموعة من النصوص للفارابى ، قائلا هل انتهينا (عند
الفارابى) الى مذهب جبرى ؟ وأجاب قائلا : « اننى لا أجزؤ على
توكيد ذلك (أى القول بأن الفارابى كان جبريا) بالحقيقة . وذلك أننى
لا أجد فى أى قسم آخر من أثر الفارابى أنه أنكر حرية الانسان (ولعل
هذا المستشرق لم يجد أيضا ما يثبت هذه الحرية !!) وترى له فسى

(١) ص ٩١ — ٩٢ من نصوص الحكم .

كل موضع لهجة رجل يؤمن بالاخلاق والعمل الحر . ولو نظر الى هذا المذهب المزعج (١!) من حيث الاساس لوجد أنه جبرى وغير جبرى معاً . فالانسان عند الفيلسوف مختار . وهذا ما أنا مطمئن اليه . ولكن الفيلسوف يرى وجود سبب للعمل الحر . وقد يكون من المناسب أن يطلق معنى آخر على كلمة السبب هنا . أى معنى أقل اطلاقاً من المعنى الذى لها فى الحياة الفزيائية . وكل سبب ، ولو ضمن هذا المعنى الجديد ، مسبب أيضاً ، والله هو سبب الاسباب . ولذا يوجد هناك تناقض أو تعارض خفى على الأقل . ومن الجلى أن الفارابى لا يقصد حل ذلك الا بالتصوف» (١) .

(١) ص ١١٢ من كتاب الغزالى للبارون كاراد نو .

الفصل الخامس

ابن سينا

الفصل الخامس

ابن سينا(*)

حياته وأهم أعماله(١) :

في تاريخ حياة الشعوب رجال عظماء خالدون وتترداد عظمتهم بمرور الايام والسنين . فكم من أحياء أموات ، وكم من أموات أحياء!! وفيلسوفنا الذي نتحدث عنه الآن رحل عنا ببذنه منذ مئات السنين ، لكنه ما زال ، ويزال حيا بفكره الخلاق المبدع .

ومنحى حياة ابن سينا يكاد يكون فريدا اذا ما قورن بنظرائه . فالرجل كان يتمتع بقوة بدنية لا بأس بها ، كيف لا والعقل السليم، كما يقال ، في الجسم السليم . كذلك فان فيلسوفنا لم يعزل نفسه عن مشاكل الحياة وهمومها ومشاغلها ومناصبها الكبرى كما فعل الفارابي مثلا . بل ان ابن سينا قد عاش حياته بكل معاني الكلمة

❖ اختلف المؤرخون بشأن تفسير لقب الشيخ الرئيس « ابن سينا » ، فقد قيل سينا لقب ، وقيل « ابن سينا » اسم . والاشهر ان « سينا » لقب . واختلفوا في سينا أهى من أصل عربى بمعنى السناء أم من أصل مصرى قديم بمعنى الحكيم الكامل ، أم من أصل تركى مثل « سينا » أم من أصل عبرانى ، أو سريانى « شينا » ثم انقلبت الشين سينا . وفي كتاب الخورازمى اسمه « مفيد العلوم ومبيد الهموم » : أن أبا على بن الحسن كان بقريسة بخارى يقال لها سينا فسمى نفسه ابن سينا . ولم يخرج البحوث بنتيجة حاسمة . (د . احمد نؤاد الاهوانى : ابن سينا ص ١٩ - دار المعارف بمصر ط ٢) .

(١) سوف نعتمد في حديثنا عن حياة ابن سينا ، في المقام الاول ، على كتاب « عميون الاتباء في طبقات الاطباء » لابن أبى أصيبعة « المطبعة الوهبية سنة ١٢٩٩ هـ سنة ١٨٨٢م هذا فضلا عن المراجع الاخرى التى سوف يرد ذكرها - ومن ناحية أخرى فان بعض المؤرخين قد ذكر أن ابن سينا ولد عام سنة ٣٧٣ هـ ومات سنة ٤٢٨ هـ ، ونعتقد أن هذا الاختلاف ليس له كبير شأن من الناحية التاريخية وحتى الناحية الفكرية ، فلاداعى للاستطراد في هذه الناحية .

كان في النهار يشغل منصبه الرسمي ، ان جاز استخدام هذا التعبير ، بحسبانه معلما أو طبيبا أو أستاذا ... وفي الليل كان يحصل العلوم والمعارف ، ويدون مؤلفاته التي تركها لنا . هذا فضلا عن أنه كان ، كما تحكى بعض المؤلفات ، ينعش نفسه بقدرح من الشراب اذا ما شعر بالارهاق من جراء القراءة والكتابة^(١) .

وتشير الاعمال الكبرى التي خلفها لنا ابن سينا في ميدان التأليف والشرح والتلخيص والنقد والادب والطب والشعر وغيرها عنى ذكاء شديد وتحصيل دقيق لكل أنواع العلوم والمعارف المعاصرة له . فقد حصل الرجل كل العلوم الفلسفية والطبية في سن مبكرة للغاية . ولقد كان والد ابن سينا أحد العمال الكادحين . وهو لهذا لم يكن من بيت عز أو جاه ، بل انه نجح في أن يثقف نفسه بنفسه وسوف نرى انه قد مر بأزمات كثيرة ، حيث دخل السجن مرات ومرات لقد كانت حياته حافلة بكل شيء : بالجهد العلمي الخلاق والنشاط السياسي البارز الذي أهله لأن يكون وزيرا أكثر من مرة . وكانت أيضا حياته حافلة باللذات والترف والشراب . شخصية عجيبة هي شخصية ابن سينا .

ولندع ابن سينا يقص علينا بنفسه ترجمة حياته ، وهي الترجمة التي أملاها على تلميذه « أبو عبيد عبد الواحد الجوز جاني » . يقول ابن سينا ، كما حكى ابن أبي اصيعة ، : كان أبي رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها الى « بخارى » في أيام « نوح بن منصور » واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها « أفشنة » وتزوج أبي منها بوالدتي ، وقطن بها وسكن وولدت منها بها ، ثم ولدت أخى . ثم انتقلنا الى « بخارى » وأحضرت معلم القرآن ومعلم الادب ، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الادب ، حتى كان يقضى منى العجب .

(١) راجع دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٦٧ ترجمه د. أبو ريده، وراجع كذلك : البارون كارادي نو : ابن سينا ص ١٣٣ وما بعدها — ترجمة عادل زعيتر — دار بيروت سنة ١٩٧٠م.

ثم يمضى ابن سينا قائلا : انه جاء الى « بخارى » رجل كان له أكبر الفضل على « ابن سينا » أقصد « أبو عبد الله الناتلى » المتفلسف حيث رحب والد ابن سينا بهذا المعلم واسكنه في داره ، حيث طلب منه تعليم الابن . ويذكر ابن سينا أنه قبل الناتلى كان قد بدأ بدراسة الفقه على يد رجل يقال له « اسماعيل الزاهد » .

على كل حال ابتدأ « ابن سينا » القراءة والتحصيل مع « الناتلى » بكتاب « ايساغوجى » . ثم « المجسطى » . وهنا يذكر ابن سينا كلاما كثيرا مفاده : أن التلميذ قد فاق الاستاذ بكثير . فقد ذكر أن « الناتلى » طلب منه حل الاشكال الهندسية التي كان يحار فيها الاستاذ « فكلم من شكل ما عرفه الى وقت عرضته عليه ، وفهمته اياه .

ثم افترق بعد ذلك الاستاذ عن التلميذ ، الذى بدأ بتحصيل الكتب من الفصوص (الاصلية) والشروح عليها . فبدأ بالطبيعيات ثم الالهيات ، وصارت أبواب العلم تتفتح عليه على حد تعبيره . ثم بعد ذلك وجد ابن سينا نفسه مدفوعا بميل قوى داخلى نحو دراسة الطب الذى له فيه كعب عال فيما بعد ، حيث برز فيه في فترة وجيزة من الزمان . فقد بدأ « فضلاء الطب يقرءون على (ابن سينا) علم الطب ، وتعهدت المرضى ، فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة (والمقصود هنا ايجاد علاج جديد لم يسبق اليه أحد) من التجربة ما لا يوصف » كل ذلك كان قد تم لابن سينا وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره كما يذكر !!

بدأ أبو على يقرأ على « الناتلى » كتاب « ايساغوجى » وأحكم عليه علم المنطق واقليدس ، والمجسطى ، وفاقه أضعافا كثيرة ، حتى أوضح له منها رموزا وفهمه اشكالات لم يكن للنااتلى يد بها . وكان مع ذلك يختلف في الفقه الى اسماعيل الزاهد يقرأ ويبحث وينظر . ولما توجه الناتلى نحو خوارزم شاه مأمون بن محمد اشتغل أبو على بتحصيل العلوم كالطبيعى والالهى وغير ذلك . ونظر في النصوص والشروح ، وفتح الله عليه أبواب العلوم ، ثم رغب بعد ذلك في علم الطب وتأمل الكتب (م ١٩ الفلسفة الاسلامية)

المصنفة فيه ، وعالج تأديبا لا تكسبا • وعلمه حتى فاق فيه الإوائل والواخر في أقل مدة ، وأصبح فيه عديم القرين ، فقيد المنبل • واختلف فيه فضلاء هذا الفن وكبرأؤه يقرؤون عليه أنواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة ، وسنه اذ ذاك نحو بست عشرة سنة • وفي مدة اشتغاله لم ينم ليلة واحدة بكمالها ولا اشتغل في النهار بسوى المطالعة» (١) •

وكما كان ابن سينا يعتمد على التجربة اعتمادا رئيسيا ، فإنه كان ، من جهة أخرى ، يعتمد علي التوفيق والعون الالهي ، بحيث نجد أنه ، وهو العلمي التجريبي الى أقصى حد ، يلجأ ، من جهة أخرى ، الى الإله طالبا منه العون والتوفيق ، في حل بعض المسائل والمشاكل المستعصية عليه •

يقول ابن سينا « وكلما كنت أتخير في مسألة ، ولم أكن أظفر بالحد الاوسط في قياس ، ترددت الى الجامع ، وصليت وابتلعت الى مبدع الكل ، حتى فتح لي المنطق وتيسر المتعسر وكنيت أرجع بالليل الى دارى ، وأضع السراج بين يدي ، واشتغل بالقراءة والكتابة • فمهما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من الشراب (ليس شرطا أن يكون هذا الشراب محرما والا فلا ذكره ابن سينا هنا !) ريثما تعود الى قوتي ، ثم أرجع الى القراءة » •

ولا يفوت ابن سينا أن يذكر فضل السابقين عليه • فهو أولا مدين بثرائه الفكرى كله الى الفلسفة اليونانية بوجه عام ، كما عرضت عليه سواء في ثوبها الافلاطوني والارسطي • كذلك فإنه مدين بالفضل للفارابي الذي كان قد سبقه في شرح بعض مقاصد الفلاسفة اليونانيين وخاصة أرسطو • ومن خلال أقوال ابن سينا عن الفارابي ، نلمس كيف أن ابن سينا كان باحثا من الطراز الاول • فقد كان يقرأ المسألة مرات عديدة أثناء الليل وأطراف النهار ساعيا الى فهمها واستيعابها ، مهما صعبت

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٥٨ نشرة احسان عيسى — دار الثقافة — بيروت •

المسالك وتشعبت • بل ان المشاكل التى كنت تعترضه أثناء اليقظة تفرض نفسها عليه أثناء النوم : يقول ابن سينا « ... وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ولا اشتغلت فى النهار بغيره ، وجمعت بين يدي ظهورا • فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ، ورتبتها فى تلك الظهور • ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعت شروط مقدماته ، حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة •

وكلما كنت أتحير فى مسألة ولم أكن أظفر بالحد الاوسط فى قياس ، ترددت الى الجامع وصليت وابتهمت الى مبدع الكل ، حتى فتح لى المنطق وتيسر المتعسر • وكنت أرجع بالليل الى دارى ، وأضع السراج بين يدي ، واشتغل بالقراءة والكتابة • فمها غلبنى النوم ، أو شعرت بضعف عدلت الى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود الى قوتي ، ثم أرجع الى القراءة •

أما عن فضل الفارابى عليه ، فيتضح من خلال قوله « ... قرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لى محفوظا ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى ، وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه • واذا أنا فى يوم من الايام حضرت وقت العصر فى الوراقين ، وبید دلال مجلد ينادى عليه • فعرضه على ، فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة فى هذا العلم • فقل لى : اشتري منى هذا ، فنه رخيص أبيعه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج الى ثمنه • فاشتريته فاذا هو كتاب لابی نصر الفارابى فى « أغراض كتاب ما بعد الطبيعة » ورجعت الى بيتى ، وأسرعت قراءته ، فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لى محفوظا على ظهر القلب • وفرحت بذلك وتصدقت فى ثانى يومه بشيء كثير على الفقراء •

ولم تكن تلك وحدها اهتمامات ابن سينا ، بل انه فضلا عن ذلك كله وقبله ، تأتى مكانته كطبيب كان له شأنه ، حتى القرن السابع عشر « ... لقد كان أثر ابن سينا كبير فى الطب بنوع خاص ، وظل هذا الاثر

في الغرب الى القرن السابع عشر . أما في الشرق فأثره باقى الى الآن .
فهو جالينوس العرب . ومازلنا في حاجة الى البحث عن مقدار ما أضافه
ابن سينا الى هذا العلم من نتائج مشاهداته الخاصة . على أننا نرى ،
من الوجهة النظرية على الاقل ، انه كلن يحل التجربة المحل الاكبر ،
ويدرس الحالات المختلفة التي يظهر فيها أثر العلاج الناجع » (١) .

لقد ظل كتاب ابن سينا « القانون » في الطب لفترة طويلة العمدة
الرئيس في هذا الفرع من العلوم (٢) . ونحن نعلم أن شهرة ابن سينا في
هذا الصدد جاءت من جراء معالجته للسلطان « نوح بن منصور »
من مرض حار اطباء عصره في مداواته منه . وهناك لدى الامير منصور
أدرك ابن سينا ما لم يدركه أحد من قبله ، حيث اطلع على مكتبة هذا
السلطان التي كانت ذخيرة بأهمات الكتب والمراجع . فقد قيل انها
« كانت عديمة المثل ، فيها من كل فن من المكتبة المشهورة بأيدي الناس
وغيرها مما لا يوجد في سواها ولا سمع باسمه فضلا عن معرفته . فظفر
أبو على فيها بكتب من علم الاوائل وغيرها . وحصل نخب فوائدها ،
واطلع على أكثر علومها . واتفق بعد ذلك احتراق تلك الخزانة ، فتفرد
أبو على بما حصله من علومها . وكان يقال (ولعل القول جاء على لسان
خصومه) ان أبا على توصل الى احراقها لينفرد بمعرفة ما حصله منها ،
وينسبه الى نفسه » (٣) .

لقد شاعت الظروف بعد ذلك ، أقصد بعد موت والد ابن سينا ،
أن ينتقل ، على حد تعبيره ، شيئا من أعمال السلطان . ثم ما لبث أن
غادر بخارى متوجها الى « كركانج » . ثم انتقل من كركانج الى « نسا »

(١) دائرة المعارف الاسلامية مجلد ١ ص ٣٢٠ طبعة دار الشعب
بالقاهرة .

(٢) راجع د . محمد ثابت الفندى في تعليقه على مادة ابن سينا — دائرة
المعارف الاسلامية — المجلد الاول ص ٣٢٣ طبعة دار الشعب .

(٣) ابن خلكن ج ٢ ص ١٥٨ ، ودائرة المعارف الاسلامية مجلد ١
ص ٣١٨ .

ومنها الى « بارود » ثم الى « طوسى » ومنها الى « شقان » و« سمنيفان »
ثم الى « خراسان » ومنها الى « جرجان » •

ونحن نعرف ، بعد ذلك ، انه انتقل الى « الرى » حيث عالج
هناك « مجد الدولة » من مرض السوداء • وينتقل ابن سينا من
بلدة الى أخرى ، حيث طاف بـ « قزوين » و « همدان » وغيرها •
ونعلم كذلك ان ابن سينا قد تقلد الوزارة فى عهد « شمس الدولة » الذى
كان قد عالجه من « القولنج » مرتين متتاليتين •

ورجل ، هذا شأنه ، لا بد أن يذوق من الدنيا حلوها ومرها ،
حيث كانت « الدنيا » تبتسم له حيناً ، وتدير ظهرها له أحياناً أخرى •
هذا هو حال من يربط نفسه بالسلطة والجاه ، وهذه هى ضريبة الشهرة
والمعبرية • فلكل نجم من نجوم المجتمع اعداؤه وأصدقائه ، له أنصاره
وتبسيعة وله أيضاً مناهضوه وخصومه والحاقدين عليه • وزاد الامر سوءاً
عند ابن سينا انه كان ، كما قال عنه دى بور « كان من الاستقلال وقوة
الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه أن يطاقىء رأسه لامير من الامراء
الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لاستاذ من أساتذته الذين أخذ
عنهم العلم » (١) •

لهذا عاش ابن سينا حياة مضطربة متقلبه • وساعد على تقلبها
أن الرجل كان له مزاج حاد كثيراً ما كان ينقاد له • بل ان مزاجه (الحسى)
هذا قد أدى به الى الهلاك ، كما أجمع على ذلك معظم المؤرخين لابن سينا •
لقد مرض ابن سينا فى أواخر عمره بوبدا فى معالجة نفسه أحياناً كثيرة •••
لكن بعد أن اشتد عليه المرض ، وتمكن منه الداء ، أهمل علاج نفسه
قائلاً « المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع
المعالجة » وقضى أرحم الله ، نحبه عام سنة قائلاً « المدبر الذى كان
يدبر بدنى قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة » وقضى ،
رحم الله ، نحبه عام سنة ٤٢٨ هـ وفى رواية أخرى أنه توفى عام ٤٢٧ هـ •

(١) دى بور : تلخيص الفلسفة فى الاسلام ص ١٦٥ ترجمة د • ابو ريده
— لجنة التأليف والترجمة والنشر — بدون تاريخ — «

أما عن أعمال ابن سينا فتعد مؤلفاته موسوعة فلسفية كبرى تتضمن كل علوم الفلسفة والطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق والفلسفة والسحر والطب وغيرها . ولقد نالت كتبه شهرة واسعة حيث ترجمت الى بعض اللغات الاخرى وخاصة اللاتينية في بداية الامر . وكان لكتبي الشيخ الرئيس أثر بالغ في الفكر الاوروبي الوسيط . فلا شك أن بعض كتاباته كالشفاء (وخاصة كتاب النفس) والقانون ، كان لهما أبعاد الاثر على فلاسفة العصر الوسيط .

ويعد ابن سينا اسعد حظا بكثير اذا ما قورن بغيره من كبار الفلاسفة الذين فقدت معظم أعمالهم . فهو من هذه الجهة أفضل حظا بكثير حيث توجد الآن أهم أعماله مطبوعة . . لكن ليس معنى هذا أن كل أعمال ابن سينا موجودة الآن . فلا شك أنه قد ضاع منها الكثير ، لكن ، على كل حال ، فان ما بقى من هذه الاعمال يمكن أن يغطي جوانب ابن سينا الفكرية .

ولقد بذلت محاولات كثيرة من جانب المؤرخين والمؤلفين لخصر أعمال ابن سينا ليس هذا موضع ذكرها (١) ، وسوف نكتفي الآن بالاشارة الى أهم هذه الاعمال :

يأتى في المقام الاول كتابه الكبير : الشفاء بأقسامه الاربعة : الطبيعيات والالهيات والمنطق ثم الرياضيات . وقد اختصر هذا الكتاب في كتابه الآخر : النجاة الذي قسمه على غرار الكتاب الاول . ثم يأتى أيضا كتابه الهام « الاشارات والتبهيئات » وهو كتاب لا يقل أهمية عن

(١) يمكن الرجوع في هذا الصدد الى الاب جورج شحاته قنوائى في كتابه : مؤلفات ابن سينا — القاهرة سنة ١٩٥٠م . ود . . أحمد فؤاد الاهوانى ابن سينا . وكذلك صديقنا المرحوم فؤاد السيد : ابن سينا مؤلفاته وشروحها المخطوطة بدار الكتب المصرية . وكذلك سهيل أفنان : ابن سينا حياته وأهم أعماله وحنا الفاخورى و خليل الجر في كتابهما : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ، وكارادى فو : ابن سينا ص ١٤٣ وما بعدها ود . عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية لابن سينا ص ٢ ف ٢ دار المعارف ط ١ سنة ١٩٧١م .

سابقه • ويبدو أن هذا الكتاب هو آخر ما صنف ابن سينا وكان ، كما صرح هو في آخره يضمن به على غير أهله بحيث لم يكن يحب أن يتداوله إلا الخاصة (الصفوة) من تلاميذه • وتأتى أهمية هذا الكتاب في أن الشيخ الرئيس قد حدد في آخره (النمط العاشر بوجه خاص) موقفه من التصوف وتحديد له « العارف » كما يفهمه هو • كذلك لا ننسى أن أهم كتاب في تاريخ الطب قاطبة كان هو ما زال مكتاب ابن سينا « القانون » •

ومن أعمال ابن سينا الأخرى نجد : عيون الحكمة ، اصول النفس ، دانش نامه ، المسائل الحكيمة ، المباحثات ، الانصاف ، التعليقات ، رسالة في الحدود ، أقسام العلوم العقلية ، حى بن يقظان ، رسالة الطير ••• الى جانب مجموعة أخرى من الرسائل والكتب ••

ان مؤلفات ابن سينا كثيرة ومتنوعة ، وهى تشهد وتبرهن على أن الرجل كان له تفكيره المستقل وله آراؤه المبتكرة والتي تنتمى اليه وحده • كما أن هذه الاعمال تشير الى أصالة فيلسوفنا حيث أضاف الى مذهب أرسطو وأفلاطون ما أضاف محاولا اصلاح وتفسير وتحليل وشرح بعض المسائل التى عبرا عنها بغموض أو تركاها بدون حل • ولا عيب أن يكون الرجل قد تابع أرسطو حيناً وتابع أفلاطون حيناً آخر ••• لكن العيب ، كل العيب ، أن تكون هذه المتابعة عمياء ••• فهو تابع ما وجده حقا عندهما رافضاً في نفس الوقت ، كما سنرى ، الآراء التى لا تتفق ومذهبه • والمشكلة التى كانت امام ابن سينا ليست الرفض المطلق أو القبول المطلق ، لم تكن المشكلة امامه مصاغة بطريقة : اما أو ، لقد كانت مشكلته هى نقد هذه الآراء وتحليلها وبيان أوجه الحق فيها كى يأخذ ما يراه صالحاً ومناسباً لبنائه الفلسفى الجديد ويترك ما يتعارض مع مذهبه أو اتجاهه أو ما يناقض عقله ، وفى كلتا الحالتين فقد اعترف ابن سينا بفضل السابقين عليه حتى من لم ينل منهم الحقيقة •

وسوف نرى أن آراء ابن سينا قريبة الشبه الى حد كبير بآراء الفارابى • لكن ما يرفع من شأن ابن سينا ، كما سنرى ، هو وضوح

الفكر لديه والتعمق في بعض الدراسات والحديث عنها حديث متمكن مثلما فعل في حديثه عن « النفس الانسانية » وكذلك حديثه عن « التصوف الفلسفى » ان جاز استخدام هذا التعبير أقصد حديثه عن موقف العقل من التصوف ومحاولته البارة التعبير عن التجربة الصوفية بلغة فلسفية . وسوف نرى أن شيخنا قد اقترب من الدين حيناً وابتعد عنه حيناً آخر .

فحديثه عن وجود النفس قبل البدن ، وصدور العالم (وهو صدور أزلى) يبتعد به عن الدين ، لكنه في بعض المسائل الأخرى كاثبات وجود الله وحديثه عن خلود النفس ، ورأيه في القضاء والقدر .. كل هذا اقترب فيه ابن سينا من خلال حديثه عنه ورأيه فيه الى الدين وبوجه خاص أهل السنة ... وسوف يتضح كل ذلك من خلال عرضنا لآراء الرجل الفلسفية ..

ابن سينا والحكمة :

كان من الضروري ، بعد أن انتشرت الفلسفة وعلم الكلام ، على المستوى الثقافى في عصر ابن سينا ، وبعد محاولات جادة قام بها من سبقه من الفلاسفة في وضع المصطلح الفلسفى العربى ، كان لابد أن يقوم ابن سينا بدوره في هذا الصدد . ومن هنا كانت رسالته « في الحدود » وكتابه « التعليقات » و « المباحثات » الى جانب بعض الكتب الأخرى .

وتعريفات ابن سينا في هذا الصدد تشير الى مرحلة النضج التى وصلت اليها الفلسفة على يد ابن سينا ، بحيث يمكن القول ان الكندى قد وضع البذور ثم رواها الفارابى ونماها ثم جاء ابن سينا من بعدهما حيث قطف الثمار ، ثم لم يزل ما زرعه السابقون عليه . ومن هنا لم يكن ابن سينا أصيلاً أصالة الفارابى أو الكندى لكنه ، من جهة أخرى فاقهما في

جوانب أخرى كثيرة • فلقد كان الرجل مالكا ناصية اللغة العربية ،
لدرجة سمحت له أن يقرض الشعر ، هذا فضلا عن أنه امتاز بالوضوح :
سواء الوضوح الداخلى للأفكار لديه ووضوح تعبيراته ذاتها • ولهذا
نجد ابن سينا يفيض في شرح ما أوجزه غيره ، ويرتب ويصنف ما تركه
الآخرون متناثرا بين طيات الكتب ، ناقدا هذا وذاك بحجج عقلية
قوية • ومن يقرأ كتاباته كالأشارات والتنبهات والشفاء والنجاة يدرك
كل ما ذكرناه هنا بوضوح حيث كانت للرجل نظرتة النقدية للفلسفة
السابقين عليه عارضا آراءهم بموضوعية قل أن تتوافر عند غيره هذا
فضلا عن أن هذه الكتب تشير الى التكوين العلمى الكبير الذى كان عليه
الشيخ الرئيس •

ولقد أثر الفلاسفة اليونانيون ومعهم الفارابى بوجه خاص على
ابن سينا تأثيرا قويا وواضحا • بحيث لا نستطيع ، بحال من
الأحوال ، أن ننكر فضل الفارابى على ابن سينا وكيف أن هذا الأخير
يعد تلميذا مخلصا للمعلم الثانى •

وكما اشتهر بعض الفلاسفة بالألقاب عرفوا بها عبر تاريخ الفلسفة
نتيجة ما أضافوه إليها ، نجد أن ابن سينا قد نال بدوره أحد هذه
الألقاب ، فاذا كنا نقول : أفلاطون الالهى ، ونقول عن أرسطو : المعلم
الأول ، ونطلق على الكندى : فيلسوف العرب والاسلام ونسمى
الفارابى : المعلم الثانى •• نجد أن ابن سينا قد عرف بـ « الشيخ
الرئيس » • ولا شك أن لهذه التسمية دلالتها الكبرى •

يبدأ ابن سينا بتحديد الفلسفة فيقول « الحكمة صناعة نظر
يستفيد منها الانسان بتحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما عليه
الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعلة لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير
عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى
بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية » (١) •

(١) ابن سينا : في اقسام العلوم العقلية ص ١٠٤ — ١٠٥ ط ١ مطبعة
هندية القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ سنة ١٩٠٨ م . وراجع ايضا حد ابن سينا •

ويلاحظ من خلال هذا التعريف أن ابن سينا يربط بين الفلسفة أو الحكمة وبين بلوغ الكمال ، لأنه يرى أن النفوس البعيدة عن التفلسف ليست في حالة كمالها . وهذا لون جديد من تعريف الفلسفة سواء من ناحية اللغة ومن ناحية المعنى . إذ أنه يوضح أن للفلسفة شخصيتها المتميزة ، أما ما يقصده بتصور الأمور فيعنى به ادراك الحقائق المفردة أو الأمور الجزئية . أما التصديق فهو ادراك العلاقة أو القضايا أو الأحكام .

والحقائق نوعان : نظرية وهي جملة الأحكام التي تتعلق بأشياء تحيط علماً بها وبأحوالها ، لكن هذه المعرفة أو الحقيقة ليست من النوع الذي يطبق عملياً . أما الحقائق العلمية فهي المعرفة أو الأحكام المتعلقة بأمور نعرفها ونعمل بها . فالحقائق النظرية هي موضوع الحكمة أو الفلسفة النظرية أما الحقائق العملية فهي موضوع فلسفة الحياة العملية أو إن شئت الحكمة العملية . مثال ذلك النظر في الوجود وأقسامه وصفاته ... هذه حكمة نظرية للعلم لا للعمل ، لكن معرفة الخير ومعناه والفضيلة والرفيلة ومعناها ... فهذه تندرج في الحكمة العملية ، حيث يطبق الانسان هذه المعرفة في حياته .

ابن سينا إذن يرى أن الحكمة أو الفلسفة تنقسم الى : نظر وعمل مع ملاحظة أن النظر لا ينفصل عن العمل ، والعمل لا بد أن يكون موافقاً للنظر حتى يكون المرء حكيماً صادقاً . ولهذا نجد أنه بينما غاية الحكمة النظرية حصول الوجود على الحق ووصوله اليه ، نجد أن غاية الحكمة العملية هي عمل الخير . بعبارة أخرى بينما يتعلق الحق بالنظر ، نجد أن الخير يتعلق بالعمل . لهذا فان الخير لا ينفصل عن الحق لأنه يستمد خيريته ، أو إن شئت شرعيته ، من الحق . فلا خير بلا حق ولا قيمة لحق لا يحقق خيراً أو يؤدي الى الخير .

= للحكمة من التعليقات ص ١٢٠ — ١٢١ نشرة د . عبد الرحمن بدوي —
الهيئة المصرية العامة سنة ١٩٧٣م وكذلك ابن سينا : الهيات الشفاء ج ١ ص ١٠٣
١٠٣ تحقيق الاب فنوانى وسعيد زايد — وزارة الثقافة والارشاد القومى
سنة ١٩٦٠م .

يقول ابن سينا : « الحكمة تنقسم الى قسم نظري مجرد وقسم عملي . والقسم النظري هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ، ويكون المقصود انما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة . والقسم العملي هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو الخير منه ، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط ، بل حصول رأى لأجل عمل . فغاية النظرى هو الحق وغاية العملى هو الخير » (١)

ويرى ابن سينا أن الحكمة النظرية تتضمن : العلم الطبيعى ، والعلم الرياضى ، والعلم الالهى . أما الحكمة العملية فتختص بالأخلاق الشخصية وتدبير المنزل ثم السياسة .

وتقسيم الحكمة النظرية عند ابن سينا الى ثلاثة أقسام يرجع عند ابن سينا ، كما هو الحال عند السلف من قبله ، الى طبيعة الموضوع الذى تبحثه هذه الحكمة . فاذا كان الموضوع ماديا خالصا كان البحث خاصا بالطبيعات (مع ملاحظة أن ابن سينا يجعل البحث فى النفس مندرجا فى جملة الأبحاث الطبيعية) . أما اذا كان الموضوع ليس ماديا ولكنه ملابس للمادة ، ولا نستطيع بحثه دونها سمي البحث رياضيا : فالأشكال الهندسية والأعداد الرياضية ليست فى ذاتها مادية ، ولكننا لا نستطيع فهمها الا من خلال المادة . أما القسم الثالث فخاص بالالوهية من حيث أن المرء يستطيع أن يبحث هذه المشكلة بعيدا عن المادة ولو احققها .

يقول ابن سينا : أقسام الحكمة النظرية ثلاثة أقسام : العلم الاسفل ويسمى العلم الطبيعى ، والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى والعلم الأعلى ويسمى العلم الالهى . وانما كانت أقسامه هذه الأقسام

(١) ابن سينا : أقسام العلوم العقلية ص ١٠٥ .

لأن الأمور التي يبحث عنها إما أن تكون حدودها ووجودها متعلقات
بالمادة الجسمانية والحركة ... وإما أن تكون أمورا ووجودها متعلق
بالمادة والحركة وحدودها غير متعلق بهما مثل التربيع والتدوير ...
وإما أن تكون أمورا : لا وجودها ولا حدودها مفتقرين الى المادة
والحركة ...»^(١)

بعبارة أخرى نقول : ان الحكمة النظرية تشمل :

- (أ) الحكمة الطبيعية (علم الطبيعة)
 - (ب) الحكمة الرياضية (الحساب والهندسة)
 - (ج) الحكمة الالهية أو الفلسفة الاولى (وتتضمن معرفة الربوبية
وما يتعلق بالاله)
- وهذا التقسيم ، كما أشرنا ، يقوم على تنوع موضوع الحكمة
النظرية من جهة كونه جسما (الطبيعة) أو معنى ذهني محدود
(الرياضة) أو كائنات غير مادية (الميتافيزيقا)

أما الحكمة العملية فتتقسم الى :

- (أ) الحكمة المدنية وتتناول حياة الاجتماع في المدينة أى الدولة
المحددة
- (ب) الحكمة المنزلية وتتناول حياة الاسرة والعلاقه بين الافراد
الذين يؤسسون الأسرة
- (ج) الحكمة الخلقية وتتناول الحياة الشخصية للفرد من جهة
تربية النفس وتكوين الفضائل وغيرها

(١) ابن سينا : أقسام العلوم العقلية ص ١٠٥ — ١٠٦

العالم عند ابن سينا

في تيار الأفلاطونية المحدثه التي آمنت بنظرية الفيض والصدور الشهيرة في تاريخ الفلسفة سار ابن سينا ، كما سار من قبله الفارابي على نفس الطريق • ويبدو أن ابن سينا ، قد وجد في هذه النظرية ما يروق له بحيث يستطيع أن يقول من خلالها بالحدوث والمقدم معا ، حيث لا يتعرض ، آنذاك ، الى هجوم المتكلمين والفقهاء وغيرهم من عناصر اسلامية • ثم ان هذه النظرية تمتاز بأنها تظهر (على الأقل من الناحية الشكلية) أن الواحد (الله) هو الكل في الكل • فمنه كان كل شيء واليه يعود كل شيء • منه كان الوجود وبسببه حدث العلم والنور • فلا حياة لموجود الا به ولا علم لأحد الا ما علمه اياه الواحد • الخ كما سنرى •

يبدأ ابن سينا حديثه عن العالم بتحديد ما يقصد به ، حيث قال ان العالم هو كل ما سوى الله • وهذا يوضح أن ابن سينا في حديثه عن العالم يقصد العالمين : العقول والمحسوس ، عالم الصور وعالم المواد ، عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر ، عالم العقول حتى العقل العاشر الفعال وعالم الموجودات العنصرية (نسبة الى العناصر الأربع) •

وابن سينا ، شأنه شأن غيره من فلاسفة الاسلام واليونان ، قد ميز بين الموجودات الطبيعية في هذا العالم وبين غيرها على ضوء طبيعة الحركة • فكل موجود يستمد حركته من ذاته ويتحرك حركة ذاتية تكون حركته حركة طبيعية • أما الموجودات التي تستمد حركتها من غيرها ولا تتبع منها ، فإن حركتها ليست حركة طبيعية ، ومن ثم لا يعد موجودا طبيعيا • فالانسان والحيوان والنبات كلها موجودات طبيعية لأنها تستمد حركتها من ذاتها • لكننا لا نستطيع أن نقول أن الكرسي — على سبيل المثال — موجود طبيعي ، لأنه لم يستمد حركته من ذاته بل من موجود آخر هو الصانع الذي صنعه • لكن هذا لا يمنع

من القول أن مادة الكرسى تميل بطبيعتها الى الارض ومن ثم يكون هذا الميل طبيعياً في الجسم » فالشيء يميل بطبعه لما فيه من صفات ذاتية الى مكانه الطبيعي . والميل دائماً يكون نحو جهة يتوخاها الطبع » (١) .

أمر آخر أشار اليه ابن سينا ، كمقدمة رئيسية وكتمهيد لا بد من تأكيد القول به قبل حديثه عن العالم وموجوداته وعلاقته بالقوى (أو القوة) المحركة له ، هو أن شيخنا الرئيس يرى أنه توجد أمور عامة لا بد من أن يسلم بها الباحث الطبيعي ، لأن البرهنة على مثل هذه المسائل لا تدخل في نطاق الباحث في طبيعيات العالم ولكنها تتعلق بالباحث في العلم الالهي . هذه الأمور التي ينبغي أن يسلم بها الطبيعي ويتسلمها من غيره :

١ — أن كل الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة . والمادة منفصلة والصورة فاعلة ، المادة محل للصورة والصورة حالة في المادة .

٢ — كل جسم لا بد أن يتميز بأبعاد ثلاثة : الطول والعرض والعمق أو على الأقل ينبغي أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة .

٣ — ان الصورة الطبيعية لا تحل بطبيعتها الا في المادة الخاصة بها . فكل مادة صورة طبيعية خاصة .

٤ — ان لكل جسم طبيعي قوى خاصة سارية فيه ، وهذه القوى هي التي تحدد للجسم مكانه الطبيعي الذي لا ينفك عنه الا بالقسر .

٥ — كل ما في العالم الطبيعي لا يخضع للصدفة أو البخت . فكل مهياً لما خلق له . وكل موجود يسير وفق غاية محددة ، لأن الضرورة هي المتحركة في الكل (٢) .

قلنا ان ابن سينا قد وجد في القول بنظرية الفيض ضالته المنشودة

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبهات ج ١ ص ٢٦١ .

(٢) ابن سينا : النجاء ص ٩٨ — ٩٩ .

حيث يستطيع من خلالها أن يقول بحدوث العالم وأن يقول أيضا بقدمه إذا شاء • لأن ابن سينا كان مترددا في هذه الناحية •

وقد اتضح هذا التردد : بين القول بقدم العالم والقول بحدوثه على لسان حى بن يقظان : فكما أن هناك أدلة شواهد على القول بقدم العالم توجد أدلة أخرى لا تقل عنها أهمية تشير إلى أن العالم حادث • ولهذا صعب على « حى » أن يجزم بأى الرايين يؤمن • يقول ابن سينا على لسان حى بن يقظان : « فإذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض : استحالة وجود لا نهاية له بمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له • وكذلك كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضا محدث •

وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عوارض آخر ، وذلك أنه يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم الا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم غير منفك عنه » (١) •

واضح إذن أن ابن سينا ينظر في العالم ، فيرى أن البعض سبب في البعض الآخر ، هناك علل وهناك معلولات ، أى حوادث ، وسلسلة العلل والمعلولات هذه لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية ، بل لابد من الوقوف عند علة أولى أحدثت الكل دون أن تكون هى فى ذاتها حادثة ، حتى نستطيع أن نفسر الحدوث (الآن) • لأن هذا الحدوث يعد رد فعل لمحدث آخر •

أضف إلى ذلك أن النظر فى هذا العالم يوضح أن الحدوث صفة أساسية من صفاته • فالأجسام ، كما سنرى ، متناهية (أى حادثة) • وهذه الأجسام ليست متناهية فحسب ، بل تعتورها عوارض • وهذا الاعتوار لا يجوز الا على الأجسام الحادثة •

(١) ابن سينا : حى بن يقظان ص ٢٢ •

ثم ان نقلة الجسم من مكان الى آخر تعنى أنه ليس قديما ،
لأن من صفات القديم الثبات وعدم الحركة ... كل هذه الأمور أدركها
حتى بن يقظان في نظرتة الى العالم وانتهى من خلالها الى القول بحدوثه .

لكن حيا ، من جهة أخرى ، رأى أن ثمة شواهد أخرى ، يمكن أن
يستند اليها المرء في القول بقديم العالم ، منها أن المحدث يعنى الایجاد
لا في زمان ... لكن الزمان قديم عنده ، ولهذا لابد من قدم العالم
لأن القدم يعنى تقدم الزمان . ولا نستطيع تصور الزمان بدون العالم .
وعلى ذلك لابد من القول بقدمه .

ثم ان من صفات الاله : الارادة والعلم والقدرة ... وكلها قديمة ،
فلا بد ، كما سنرى بالتفصيل ، أن يكون المراد والمعلوم والمقدور ،
قديما ...

علي أن ما وقف عنده حتى بن يقظان ، ولم يشك فيه لحظة ، هو
أن هذا الوجود محتاج الى علة أخرى خارجة عنه (أو داخله فيه) تقبل
كل ما يطرأ عليه . كذلك لم يشك في أن هذا العالم ممكن (هالك في حد
ذاته) بذاته أى بغير هذه العلة وأنه واجب بها .

بعبارة أخرى سواء قلنا يحدث العالم أو قدمه ، فنحن مضطرون
الى الاقرار بوجود علة فاعلة لهذا العالم ، ومن خلالها نستطيع أن نفهم
حركته وسكونه ، صيرورته وثباته ، علله ومعلولاته ، وبغيرها لانستطيع
أن نفهم هذا العالم أو أن نفسر وجوده .

وابن سينا ، من خلال حتى بن يقظان يختلف في موقفه هذا ويتميز
عن موقف المتكلمين ، بل وأقول عن موقف الدين ذاته لأن علاقة العالم
بالله من واقع النص الدينى تقوم على القول :

(أ) وجود ارادة الهية أوجدت العالم في الوقت الذى شاعت أن
توجد فيه . ومن ثم يكون حدوث العالم خاضعا خضوعا
مطلقا للمشيئة الالهية .

(ب) ان موقف الدين من خلق العالم واضح كـ الوضوح . اذ ان منطق الوحي في هذا الصدد هو أن العالم حادث لا عن شيء ودون أن تسبقه مدة أولى أو هيولى أو غير ذلك من آراء يونانية وغير يونانية . فالخلق ، بالمعنى الدينى ، يعنى تأسيس الشيء عن ليس على حد تعبير فيلسوف العرب والاسلام .

هاتان النقطتان كانتا موضع خلاف واختلاف بين ابن سينا من جهة والمتكلمين ورجال الدين من جهة أخرى .

صحيح أن ابن سينا يقول ، على ضوء نظرية الفيض والصدور ، بوجود « الواحد » ويحدث العالم وصدوره واشراقه عن هذا الواحد ، لكن معنى الحدث في لغته (ابن سينا) يختلف عن معنى الحدث عندهم وفي لغتهم كما سنرى . فابن سينا يرى أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود في كل صفاته ، بحيث نجد أنه « لم يتميز في القدم الصريح حال الأولى فيلإيه أنه لا يوجد شيئاً أو بالأشياء لا توجد عنه أصلاً وحال بخلافها » (١) .

وهذا يعنى أن العالم لو كان حادثاً وفق ارادة الله لأدى ذلك الى أن تتجدد الارادة ذاتها ، ولو تجددت فسوف تتجدد من أجل دافع ما . أما اذا قيل بعدم وجود دوافع (أو صوارف) فانا نعجز عن تفسير تجدها .

هذه أسباب ، من جملة أسباب ، أخرى جعلت الشيخ الرئيس يقول بنظرية الفيض والصدور . ذلك أنه لما كان الله باقياً على حاله ، وهو كذلك ، واذا كانت الأحوال كلها واحدة بالنسبة لله ، وهى كذلك ، وكما كان الله لا يتفعل أو يتأثر ولا يغير من سنته شيئاً فانه سبحانه يفعل على نهج واحد ، وأن فعله سبحانه قديم قدمه . فإذا كان الفعل يدل على الكمال ، وبما أن الله كامل من الأزل ، وجب اذلك أن يكون

(١) ابن سينا : الاشارات ص ٥٢٨ .

فاعلا من الأزل • بعبارة أخرى ان القول بقدم العالم أمر ضروري
للاقرار بالقول أن الله قديم بأفعاله وصفاته •

ممنى هذا أن الله قد أوجد العالم بذاته • ان الارادة قديمة
وثابته ، والعلم الألهى ثابت وقديم ، وعليه أنبتق هذا العالم من الأزل
عن طريق العلم والقدرة والارادة الالهية • وصدور العالم وفيضه
وانبثاقه عن الله مثله في ذلك مثل شعاع الشمس وفيضه عنها • فكما
لا نستطيع أن نتصور الشمس ساطعة دون نورها وشعاعها فكذلك
لا نستطيع أن نتصور الله الجوانح الا وهو في حالة فيض دائم • وكما
أنه لا وجود للشعاع والنور بدون الشمس ، فان العالم بالمثل لا يمكن
أن يوجد أو نتصور وجوده بدون الله « فالله يتقدم على العالم بالذات
والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان ، فانه لم يبدع في زمان سابق ،
ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، لأنه لو وجد الله
ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم ، ولتساءلنا عن
السبب المرجح للشروع في الخلق» (١)

واضح اذن أن ابن سينا يقول أن الله يتقدم العالم لكنه لا يقصد
بتقدم الله العالم أو تأخر العالم عن الله تقدما وتأخرا زمنيا ولكنه تقدم
وتأخر بالرتبة والشرف والعلية فحسب • فكما أن الأب (كآب) يتقدم
الابن بالشرف والرتبة والابن تال له ، كذلك الشأن بالنسبة لله والعالم •
فكما لا نستطيع أن نتصور الابوة الا من خلال الأب والابن كذلك
لا نستطيع أن نتصور الله الا ومعه العالم • فهذه الكثرة المتعددة
والمتباعدة لا وجود لها الا بالله • ولو ارتفع الله الواحد لارتفع العالم،
ومن ثم ترتفع هذه الكثرة •

لقد كانت نقطة انطلاق ابن سينا في هذا هي أن العالم باعتباره
معلولا لا بد له من العلة • وهذه العلة علة تامة ، أى أنها مستوفية شروط
الايجاد ولهذا فليس ثمة ما يمنع من تواجد المعلول ووجوده عنها •

(١) الاشارات والتنبيهات ص ٥٢٥ •

معنى هذا أن وجود العالم عن الله وجود ضروري ، ولا نستطيع أن نتصور ، للحظة واحدة ، وجود الله بمفرده . لأننا إن تصورناه ، سبحانه كذلك ، لكننا من جملة « المعطلة » هؤلاء الذين يسلبون عن الله إخص خصائصه . ومن هنا قرر ابن سينا في اسبابياته أنه « إذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمد » (١)

ويتبغى أن ننتبه الى أمر هام هو أن ابن سينا كثيرا ما يستخدم كلمة الاحداث والايجاد وغيرها من كلمات قد يفهم منها أنه يقوله بالخلق من العدم فهذا أمر بعيد كل البعد عن تفكير ابن سينا ، لأن هذه العبارات والكلمات قد أخذت معنى جديدا في مبناه الفلسفي . فهو يرى أن الایجاد لا يعنى البتة الایجاد من العدم أو الحدوث المطلق ، بل انه يرى أن الایجاد هو ادامة وجود الشيء والفساد هو عدم ادامة هذا الوجود ، أو ان شئت قطع العلاقة بين الأول الواحد وبين ما عداه ومن عداه . ذلك أن « المفعول الذى نقول ان موجودا يوجد لا يخلو اما أن يوصف بأنه موجد له ومفيد لوجوده في حال العدم أو في حال الوجود أم في الحالين جميعا . ومعلوم أنه ليس موجدا له في حال العدم ، فبطل أن يكون موجدا له في الحالتين جميعا ، فيبقى أن يكون موجدا له اذ هو موجود » (٢)

فالحديث والایجاد بلغة ابن سينا يتضمنان وجود شيء عن شيء الى ما لانهاية أقصد الى ما لا بداية في الزمان . ولهذا كان الاشراق والفيض الالهى أزليين . فلا توجد لحظة من الزمان المناسي الا وكان الله فيها مفيضاً بعلمه ووجوده على العالم . بعبارة أخرى ان العالم ملازم لله ملازمة الظل للشخص وملازمة حركة الخاتم احركة الاصبع . يقول المرحوم د. أحمد فؤاد الاقوانى « يذهب ابن سينا الى

(١) الاشارات ص ٥٢٣ .

(٢) النجاء ص ٢١٣ .

القول بالابداع ، ويرفض القول بالايجاد والصنع • والفعل والاحداث والتكوين والابداع هو « أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط أو آلة أو زمان • وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط • فالابداع أعلى رتبة من التكوين والاحداث » • وبذلك نخل الشيخ ، بضرية واحدة ، قضية الخلق من مادة وفي زمان وبمتوسط آلة • فالتكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادى ، والاحداث هو أن يكون من الشيء وجود زمانى • أما الابداع فأن يكون الشيء لا من مادة ولا من زمان سابق • ذلك لأن الله قديم أزلى • واحتيال ابن سينا فى شرح معنى الابداع جلى هذا النحو يجعل العالم قديما قدم العلة الأولى • والزمان قبل وبعد • وقد يتقدم الشيء على شيء آخر بالزمان • والمثال الذى يضربه ابن سينا فى ذلك هو « حركت يدى فتحرك المفتاح ، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدى ، وان كنا معا فى الزمان ، فهذه بعدية بالذات » (١).

لقد كان القول بنظرية الفيض والصدور أمرا ضروريا قال به ابن سينا بعد أن رفض آراء المتكلمين الذين يفهمون الدين على أنه يقول بالخلق من العدم • ولم يكن بوسع ابن سينا أن ينكر ، بصراحة ووضوح ، فكرة الخلق بالمعنى الدينى ، كهنا أنه لم يكن يؤسفة أن يصرح ، فى الوقت نفسه ، بالقول بقديم العالم • لهذا لجأ الى القول بالاشراق والتجلى والفيض الالهى كعبارات أقل ما يقال بشأنها أنها تلقى قبولا واستحسانا ممن يسميها ويقرأها • فمن هنا ينكر أن الله مشرق على العالم بنوره وأن هذا الوجود كله من فضله وكرمه !! نظرية الفيض افن لجأ اليها ابن سينا لكى يدلى بأرائه فى العالم وصلة هذا الأخير بالله دون أن يعترض طريقه أحد من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين وما أكثرهم فى عصره •

(١) د • أحمد فؤاد الالهوانى : ابن سينا من ٣٧ — ٧٨ .

صدور العالم عن الله (١) :

حاول أصحاب نظرية الفيض والصدور أن يفسروا من خلال نظريتهم هذه ، صدور الكثرة عن الواحد ، لأن أصحاب هذه النظرية جعلوا شعارهم الرئيسى فى هذا الصدد « الواحد (الحق بطبيعة الحال) لا يصدر عنه الا واحد . بفمعنى أنه لا يصح أن نقول ان الكثرة الحادثة فى عالمنا هذا صادرة أو فائضة عن الله ، ذلك لأنهم يذهبون الى :

(أ) أن الله بسيط ، والبسيط لا يصدر عنه الا بسيط مثله . وبما أن الله فى زعمهم عقل خالص ، خال من كل ما هو مادي ، فلا ينبغى أن يصدر عنه الا واحد مثله . بعبارة أخرى ان الابن ينبغى أن يكون مشابها للاب ، وأقول مشابها لا مماثلا له كما سنرى .

(ب) ثم ان أصحاب نظرية الفيض والصدور ، وعلى رأسهم شيخهم الرئيس ابن سينا ، اعتقدوا — خاطئين — أنه لو سلمنا بصدور الكثرة عن الواحد ، لأدى ذلك — فى زعمهم — الى كثرة وتعدد فى الذات الالهية . بحيث لو صدر عنها اثنان أو أكثر ، لوجدنا أسئلة متعددة فحواها : لماذا صدر هذا عن الذات الالهية من هذه الجهة ولم يصدر ذاك ؟ لأن الكثرة مختلفة واختلافها لا يرجع اليها فى ذاتها ، بل يرجع آنذاك الى كثرة فى الجهات التى صدرت عنها ، والاختلاف فى الجهات يقتضى الكثرة . يقول الشيخ الرئيس « ان واجب الوجود واحد من جميع جهاته ، فلا يجوز أن يصدر عنه الا واحد . ولو لزم عنه شيان متباينان بالذات والحقيقة لزوما معا فانهما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته . ولو كانت

(١) راجع كتابنا : فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية ص ٣٠٦ مكتبة الحرية جامعة عين شمس سنة ١٩٨٠ والاشارات والتنبيهات — ق ٣ ص ٢٤٩ ومعه بعدها ط ٢ — دار المعارف نشرة سليمان دنيا وكذلك كرادى فو : ابن سينا ص ٢٣٣ ترجمة عادل زعيتر .

الجهتان لازمتين لذاته ، فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فتكون ذاته منقسمة بالمعنى ، وقد منعناه وبيننا فسادہ • فتبين أن أول الموجودات عن الأول واحد بالعدد»^(١)

لهذين السببين الرئيسيين نادى ابن سينا ، ومن جرى مجراه ، بالقول بنظرية الفيض ، ويصدر الواحد عن الواحد • وفي هذا الصدد يرى أن العقل الأول كان أول موجود صدر عن الله ، وهو مشابه لله في وحدانيته ، لكنه ليس مماثلاً له • صحيح أنه واحد ، كما أن الله واحد • لكن واحدية العقل الأول لا ترقى إلى درجة واحدية الله • فشرّف الوجود هنا في حق الله أعظم وأعلى رتبة وكفاءة ودرجة ، لأن الله سبحانه ليس مدينا في وجوده لشيء ، ولولاه سبحانه لما فاض شيء • انه علة — مطلقة واجبة بذاتها كائنة من الأول ، تستمد وجودها من ذاتها ، لم تكن ثم كانت لأنها كائنة أزلاً وأبداً ، الفناء في حقها محال • تقوم بذاتها ولا تستمد قيواميتها من شيء آخر • انها خالدة وكل ما عداها فان • • منها كل شيء واليها يرد كل شيء • ، معنى هذا أن العقل الأول مدين بوجوده وعلمه للواحد الأحد • ولهذا فان هذا العقل الأول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (أى بوجود الله) •

ولما كان الامكان صفة رئيسية تفصل العقل الاول عن الباري سبحانه فان امكانية الكثرة تبدأ منه • وهنا يقول ابن سينا بصدور ثلاثة موجودات عن هذا العقل الاول حيث تبدأ أيضا فيما بعد الكثرة • فالكثرة أتت من الامكان لامن الوجوب • فمن تأمل العقل الاول لله حدث عنه عقل ، ومن حيث أنه يعلم ذاته وانه واجب الوجود بالاول تفيض عنه النفس ، ومن حيث أنه ممكن بنفسه يفيض عنه الجرم السماوى •

والعقل الثانى له نفس وعقل وجرم • • وهكذا حتى نصل الى العقل العاشر الذى ليس له القدرة على الابداع الموجودة في العقول السابقة

(١) الشهرستانى : الملل والنحل — ق ٢ ص ١٩٧ — ١٩٨ تخریج محمد بن فتح الله بدران ط ٢ مكتبة الانجلو — القاهرة •

عليه ، أو على حد تعبير هنري كوربان « ليس لدى العقل العاشر الطاقة لكي يولد بدوره عقلا واحدا ونفسا واحدة . وانطلاقا منه يتفجر الفيض — اذا صح التعبير — في كثرة الانفس البشرية ، وفي حين تصدر المادة عن البعد الظلي ، تلك المادة التي تؤلف فلك ما دون القمر ، هذا العقل العاشر هو العقل الفعال (١) » .

ونحن نعلم أن هذا العقل العاشر يتوسط العالمين : المقبول والمحسوس (٢) . وهو يلعب دورا رئيسيا بالنسبة لعالمنا هذا من جهة أنه مصدر لوجودنا المادي ووجودنا الذهني . بعبارة أخرى أن العناصر الاربع الرئيسية المكونة لهذا العالم المحسوس ، حاصلة عن العقل الفعال ، كما أن المعرفة البشرية تستمد صحتها وصدقها من العقل الفعال (٣) .

وينبغي أن ننبيه وننتبه الى أمر هام هو أن ابن سينا لا يقبول بوجود عليّة جقيقة بين الموجودات بعضها ببعضها الآخر ، لأنه انتهى (في النمط العاشر من الاشارات بوجه خاص ، ولعل ذلك يمثل تطورا روحيا عنده) الى القول بأن الله هو العلة الحقيقية والمطلقة لهذا العالم . وليس هناك فعل وانفعال بين الاشياء الا ويرد في النهاية الى الواحد المطلق . فعلى سبيل المثال يرغى ابن سينا أن العقل الثالث يعد علة للعقل الرابع ، وهذا علة للخامس وهكذا . هنا نجد أن استخدام كلمة « علة » يعد استخداما مجازيا ، بحيث اذا شئنا أن نعبر هنا بدقة لقلنا : ان الواحد علة العقل الرابع ، مثلا ، من خلال (أو بواسطة) العقل الثالث . وهذا العقل الرابع ليس معلولا بالحقيقة الا للعلة المطلقة ... وهكذا . ان ترتيب الاشياء ما هو الا مجرد توالى فحسب . فليس

(١) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٦١ .

(٢) راجع في هذا الصدد كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها وآثارها ق ٣ وخاصة ما يتعلق منه بأهمية العقل الفعال ودوره في المعرفة النائية : سعيد رافت — القاهرة .

(٣) راجع د . ابراهيم مذكور : نظرية الاتصال من كتابه الممتاز : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه وكذلك القسم الثالث من كتابنا نظرية المعرفة عند ابن سينا .

شئ من الاشياء علة في ايجاد شئ بعد الواحد المطلق » والواجب أن ينسب الكل الى المبدأ الاول وتجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى» .

هذه هي نظرية الفيض والصدور عند ابن سينا ، وهي نظرية حاول ابن سينا من خلالها أن يفسر صدور الكثرة عن الواحد سواء كانت هذه الكثرة معقولة أم محسوسة ، لامادية أو مادية ، وفي كاتا الحالتين فان هذه الكثرة تتضمن العالمين : عالم ما فوق فلك القمر ، وعالم ما تحت فلك القمر . ولنبدأ حديثنا الآن عن كل واحد من هذين العالمين بشئ من الايجاز الواضح .

عالم ما فوق القمر :

الموجودات عند ابن سينا تنقسم الى قسمين من حيث الفساد أو عدم الفساد ، من حيث الوجود والعدم ، من حيث الثبات والتغير . وعلى ضوء ذلك كان تقسيمه العالم الى عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت فلك القمر .

أما عن عالم ما فوق القمر فيرى أنه يشمل الاجرام السماوية التي تتضمن كرة الكواكب الثابتة ، يليها زحل ، ثم كرة المشتري ، ثم كرة المريخ ثم كرة الشمس ثم كرة الزهرة ثم كرة عطارد ، ثم كرة القمر .

وهذه الافلاك أو الاجرام السماوية لا تتحرك الا حركة دائرية فحسب من جهة أن هذه الحركة هي أكمل الحركات ، فضلا عن أنها حركة سرمدية . ويرى ابن سينا أن هذه الاجرام الفلكية خالدة لا تكون ولا تفسد ، لأنها — كما كان يعتقد — مكونة من مادة مختلفة عن المواد التي نعهدها فهي مؤلفة من مادة الاثير . ولقد كان هذا الرأي سائدا طوال العصور السابقة على ابن سينا واللاحقة له مباشرة . ونظرا لان هذه الاجرام السماوية تتألف من مادة مختلفة عن العناصر الاربع التي نعرفها فانها لا كيفية لها . هذا فضلا عن أنها ليست خفيفة أو ثقيلة بوجه من الوجوه .

وكان من رأى ابن سينا أن هذه الاجرام السماوية كائنات حيه •
ولهذا فقد اعتقد أن لكل منها نفسا خاصة به^(١) • ويرى ابن سينا ان
الاجرام الفلكية ، وان كانت متشابهة في المادة المكونة لها ، وهى الاثير ،
الا أنها تتمايز بالصورة • فصورة كل جرم تختلف عن صورة الجرم
الفلكي الآخر • وسوف نرى أن ما يميز الموجود ويحدده ويشخصه
عند ابن سينا هو الصورة لا المادة • فالصورة — لا المادة — هى
مبدأ التحديد والتعين • وعنده أن فعل هذه الكواكب فى عالمنا الارضى يكون
بواسطة الصورة لا المادة • ولهذا فأفعال هذه الكواكب متباينة
لتباين صورها •

وقد أشرنا الى أن الاثير الذى يتألف من هذه الاجرام الفلكية ،
فى عرف ابن سينا ، مادة بسيطة • ولهذا كانت حركته بسيطة مثله
وأبسط الحركات ، كما نعلم ، هى الحركة الدائرية • فالحركة الدائرية
أكمل الحركات ، حيث أنك لا تستطيع ان تميز جزءا فيها عن جزء آخر •
كذلك لا نستطيع أن نحدد من خلال الحركة الدائرية بداية الحركة أو
نهايتها • فكل نقطة عليها يمكن أن تكون بداية للحركة ويمكن أن تكون نهاية
لها •

ونستطيع أن نحدد خصائص الاجرام الفلكية ، كما ذكرها ابن
سينا ، فيما يلى :

- ١ — ان جرم الفلك بسيط ، اذ لو كان مركبا لصح عليه الفساد •
- ٢ — ان جرم الفلك يقبل الحركة من جهة أنه متجانس الاجزاء ،
ولذلك فان وقوع الحركة على جزء فيه جائز على سائر الاجزاء •
- ٣ — ان الحركة الخاصة بالاجرام الفلكية هى الحركة الدائرية •
- ٤ — الافلاك ، ككل اعتقد ابن سينا ، كائنات حيه لها نفوس ولهذا
فان حركتها حركة ذاتية طبيعية •

(١) راجع النجاشى ص ١٤٤ — ١٤٥ •

٥ — ثم ان الافلاك لا تقبل الكون والفساد •

٦ — ولما كانت الافلاك غير متكونة ، أى غير حادثة ، فانها لا تقبل النمو والنقصان •

٧ — وأخيرا فان ابن سينا يرى أن الاجرام الفلكية لا كيفية لها^(١) •

عالم ما تحت فلك القمر :

يرى ابن سينا أن العقل الفعال الذى يتوسط العالم المعقول والعالم المحسوس ليست له القدرة على ايجاد عقل ثال له • ولهذا فانه آخر عقل فى سلسلة العقول الصادرة عن واجب الوجود • وعن هذا العقل العاشر حدثت العناصر الاربعة : الماء والهواء والنار ثم التراب • وهذه العناصر الاربعة تدخل فى تكوين كل جسم من أجسام عالمنا الارضى هذا بدرجات أو بنسب متباينة •

ويرى ابن سينا أن هذه العناصر واحدة بالمسادة مختلفة بالصورة وهو يرى أن كل عنصر من هذه العناصر يتحول الى غيره • فليس ما يمنع من أن تتحول النار الى هواء والهواء الى ماء الخ » ان الحار منها يصير باردا ، والبارد يصير حارا ... والماء يصير بخارا ، والبخار يصير ماء ، والأشياء المحترقة تصير جمرا ورمادا ولها ودخان ، والدخان اذا وافق فى صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الارضية»^(٢) •

وعن هذه العناصر الاربعة الداخلة فى جرم كل الموجودات تتألف أجناس الموجودات التى هى : المعادن والنباتات والحيوانات • وهذه الاجناس اختلفت فيما بينها لاختلاف أمزجتها الداخلة فى تركيبها •

ويرتبها ابن سينا ترتيبا يبدأ من البسيط الى المركب ، فيجسد ان المعادن بسيطة فى تركيبها عن النباتات ، ثم نجد أن الحيوانات

(١) راجع : الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٦ •

(٢) حى بن يقظان ص ٢٤ •

أعقد فى تركيبها من النباتات ... فبينما نجد أن المعدن له صورة فحسب ،
نجد أن النبات له صورة ونفس ، أما الحيوانات فلها ، الى جانب الصورة
والنفس ، الارادة والحس والحركة .

الجسم عند ابن سينا :

وما دمنا بصدد الحديث عن عالم ما تحت فلك القمر ، فلا بد لنا
من تحديد موقف ابن سينا من فكرة الجزء أو ان شئت الاجزاء التى
يتألف منها الجسم . فى البداية يرى ابن سينا أن الجسم لا بد أن تكون
للمساحة . ولا بد لكل جسم أن يكون له طول وعرض وعمق . ثم أن
لكل جسم من الاجسام طبيعته الخاصة ، أى كفيته التى بها يفعل ومن
خلالها يفعل . كذلك فان لكل جسم خواصه الاساسية الجوهرية ، وله
أيضا صفاته الثانوية العارضة (١) .

وثأتى أهمية رأى ابن سينا فى مسألة الجوهر الفرد أو الجزء
هنا لصلتها الوثيقة بمفهوم الالهية . لان فكرة الجزء هنا ترتبط
بالقدرة الالهية من جهة وبالعبادة الالهية من جهة أخرى ، لان الجسم
مركب من مجموعة أجزاء مجتمعه . وهذه الاجزاء قد تنفك أو هى تنفك
بالفعل ومن ثم يفسد الجسم . واجتماع هذه الجواهر فى الجسم
يمكن أن يرد الى الخلق الالهى المستمر والحافظ لها بقدرته كما ذهب
المتكلمون . وافتراق الاجزاء وتحلل الجسم يمكن أن يرد الى الارادة
الالهية وهكذا نجد أن مشكلة الجسم وعدد الاجزاء المؤلفة له
تمس عقيدة المفكر أو الفيلسوف .

يربط ابن سينا هنا بين الجسم والزمان والحركة ، كما فعل
ارسطو من قبله . ويخرج من ذلك بالقول : ان الجسم يتألف من مجموعة
محددة من الاجزاء ، وان عدد أجزاء الجسم متناهية محصورة . فهو

(١) راجع تعريف ابن سينا للجسم من كتابه الاشارات والتحذيرات ج ١
ص ١٢٨ وكذلك رسالته فى الحدود من كتاب تسع رسائل فى الحكمة
والطبيعيات ... الخ .

يرى أن الزمان يتكون من لحظات هي الماضي والحاضر والمستقبل ومن المستحيل أن تقسم لحظات الزمان والا لم يكن الحاضر حاضرا والماضي ماضيا . وقس على ذلك الحركة . ولما كان الجسم موجودا في زمان محدود ، وحركته حركة محدودة ، وجب القول بأنه يتألف من مجموعة محددة من الاجزاء أو الجواهر الفردة على حد تعبير علماء الكلام .

ثم ان ابن سينا يرى أنه لا كثرة الا والواحد موجود فيها بالفعل . فالكثرة بالفعل تدل على الواحد بالفعل ، اذ أن الكثرة تعنى ضم عدة آحاد . وهذه الآحاد موجودة بالفعل ولا يصح عليها التجزئ . لأنها لو كانت متجزئة لما صحت أن تكون آحادا . فالواحد موجود وعن طريقه تكون الكثرة .

أضف الى ذلك أن هذه الكثرة التي توجد أمامنا اذا أخذنا منها أجزاء متناهية امكنا أن نركب منها جسما ، واذا أضفنا اليه أجزاء أخرى زاد في الحجم ، وهذا يدل على صحة وجود الاجزاء المتناهية ، لأن اللاتناهي لأكم له .

الجسم اذن عند ابن سينا يتألف من أجزاء متناهية بالفعل . لكن ابن سينا لم يقف عند ذلك ، بل نادى — تحت تأثير أرسطو — بضرورة التمييز بين اللاتناهي بالقوة واللتناهي بالفعل . فهو يرى أن الجسم متناه بالفعل لا متناه بالقوة . به مجموعة أجزاء متناهية بالفعل لكنها لا تتناهي بالقوة « اذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة ، وجب أن يكون أحد وجوه القسمة — لاسيما الوهمية — لا يقف الى غير نهاية^(١) » وعلى حد تعبير الرازي « ليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء الا بالامكان ويجوز أن يكون في الامكان أحوال بلا نهاية^(٢) » .

(١) الاشارات ص ١٤٣ وكتاب التجاه ص ١٠٢ .

(٢) فخر الدين الرازي : شرح عيون الحكمة ص ١٣٥ ، ب (مخطوط)

ابن سينا اذن ينتهى الى القول بأننا نستطيع أن نقسم الجزء بالوهم
فنحسب الى مجموعة أجزاء لا متناهية ، لكن هذا الجسم اللامتناهى بالقوة
مقتناه بالفعل • وهنا نجد أن ابن سينا يوافق المتكلمين ، لان العنصرية
الالهية والقدرة الالهية لا تستطيعا أن تحيطا علما وقدرة باللامتناهى ، لان
اللامتناهى غير محصور •

ثم ان الاقرار بتناهى الجسم يتفق مع كون الاجسام حادثة • فنحن
نعلم أن المتكلمين اعتمدوا على تنهى الجسم كدليل استدلوا به على حدوث
العالم • وكان موقفهم فى هذا :

العالم كل ما سوى الله •

هذا العالم مؤلف من مجموعة أجسام •

كل جسم له طول وعرض وعمق •

وهذه الاجسام جواهر •

وهذه الجواهر لا تخلو من الاعراض •

والاعراض حادثة •

وما لا يخلو من الحوادث حادث •

وبما أن الاجسام لا تخلو من الاعراض ، فهى من ثم حادثة
وبحدوثها نستدل على محدث أحدثها دون أن يكون محدثا والالتسلسل
علينا الامر •

الالوهية عند ابن سينا

اثبات واجب الوجود :

يذهب ابن سينا ، كما ذهب من قبله الفارابى ، الى أننا نستطيع
أن نتأكد من وجود واجب الوجود عن طريقين :

النظر في هذا العالم والارتقاء منه الى ما فوقه أو ما قبله ، أو غض الطرف عن هذا العالم المنظور ، والنظر في فكرة الذات الالهية نفسها والاستشهاد بها على وجود العالم . وكأننا هنا أمام الدليل الانطولوجي في صورة مبسطة . معنى هذا أننا قد نلاحظ ، كما ذكر الفارابي ، عالم الخلق لنستدل منه على الخالق ، وقد نعرض عنه ، فننظر في عالم الحق لنستدل على عالم الخلق (جدل صاعد وجدل هابط) .

أما عن النظر في هذا العالم ، فقد كانت نظرة ابن سينا مباينة لنظرة الكندي . فبينما اعتمد الكندي ، كما رأينا ، على فكرة الحدوث والتغير لكي يستدل منها على المحدث والمؤيس للأشياء ، نجد أن ابن سينا نظر الى العالم وقسمه تقسيما عقليا (منطقيا) خالصا ، حيث قسم الموجودات الى :

(أ) ممكنة الوجود بذاتها .

(ب) واجبة الوجود بغيرها .

(ج) واجب الوجود بذاته .

وهذا التقسيم رغم ما يبدو من أنه يعتمد على الواقع والتجربة الا أننا نرى أنه تقسيم عقلي في المقام الاول . فقد قال الشيخ في شفاؤه « الامور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل الانقسام الى قسمين ، فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده والا لم يدخل في الوجود ، وهذا الشيء هو في حيز الامكان ، ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده » (١) .

كذلك ذكر ابن سينا في تعليقاته قوله « . . . ونحن نعرف في الاول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب فانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون

(١) ابن سينا : الهميات . الشفاء ج ١ ص ٣٧ .

واحدا حتى يكون نوع وجوده مخالفا لنوع وجود آخر ، ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه إلا وهو أنه واجب الوجود»^(١) .

بعبارة أخرى : نظر ابن سينا الى العالم واضعا في حساباته ثلاثة احكام عقلية للموجود لا يمكن له أن يند عنها : الامكان ، والوجوب بالغير والوجوب بالذات ، وعلى ضوء هذه الاحكام العقلية قسم العالم المحسوس الى ممكن وواجب بغيره ، ثم صعد منه الى الاقرار بوجود واجب الوجود بذاته .

أما عن تعريفه لواجب الوجود ، فقد ذهب الى أنه « هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال . وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أى لا في وجوده ولا في غدمه . . . أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر ، أى شيء كان لزم محال من فرض عدمه . أما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو ، صار واجب الوجود»^(٢) وفي التعليقات زاد الممكن تعريفا بقوله « كل ما يكون لوجوده سبب فهو ممكن الوجود . والممكن الوجود هو أن يكون جائزا أن يكون وأن لا يكون . فأما وجوده بعدالعدم فهو ضروري . فانه ليس بجائز وجوده الا بعد ، لعدم»^(٣) .

من هذه النصوص نجد أن ابن سينا يؤكد على ما يلي :

- ١ — لا نستطيع أن نتصور عدم واجب الوجود بذاته ، لانا لو تصورنا عدمه ترتب على ذلك فساد كل شيء وصار وجود كل شيء مجالا .
- ٢ — ينبغى أن نفرق بين الواجب بذاته والواجب عن طريق الغير .

(١) ابن سينا : التعليقات ص ٣٥ .

(٢) ابن سينا : الهيات النجاه ص ٣٦٦ نشرة محي الدين صبرى الكردى مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

(٣) ابن سينا : التعليقات ص ٣٦ .

وهنا نجد أنه في نهاية الامر ليس ثمة الا واجب واحد بذاته • وفي مقابل ذلك تتعدد الموجودات الواجبة بغيرها • فنستطيع أن نقول : ان كل الموجودات المشاهدة الآن (ما عدا الله) واجبة بغيرها •

٣ — على أن هذه الموجودات ، كانت قبل خروجها الى حيز الوجود ممكنة • أى ليس ثمة ما يمنع من خروجها الى حيز الوجود ، كما أنه ليس ثمة ما يوجب وجودها (اللهم الا اذا تعلقت بها الارادة الالهية) • لهذا فان الممكن ، بحسب تعريفه ، قد يوجد وقد لا يوجد ولا يترتب على وجوده أو عدم وجوده محال •

٤ — على أن هذا الممكن من المحال أن يخرج الى حيز الوجود بذاته ، والا لما صنع أن نطلق عليه في البداية صفة الامكانية أو نطلق عليه ، بعد تحققه ، صفة الوجوب عن طريق الغير • ولهذا كل موجود الآن ، رغم أنه أضخى واجبا بغيره الا أن امكانية فساده قائمة : وهذا فالامكان كلمة ينبغي أن يفهم منها امكانية تحقق الوجود وامكانية فساد الشيء وعدمه • « كل ما كان ممكن الوجود بذاته فانه يوجد بغيره لا محالة • ولا يصح وجوده بذاته • وما دام ممكن الوجود بغيره لا يكون موجودا ويكون ممكن الوجود بغيره • فاذا زال امكان وجوده بغيره صار موجودا • الا أن امكان وجوده بذاته لا يزول عنه البتة ، لان ذلك له بذاته ، وامكان وجوده بغيره هو بعله • ولا يكون له من ذاته ، فيصح أن يزول هذا الامكان عنه اذ ليس له ذلك من ذاته » (١) •

٥ — وعند ابن سينا نجد أن كل الموجودات الملايسه للمادة هالكة لا محالة • أى أن الفساد يجري في دما ان جاز التعبير • فكل شيء هالك الا وجه واجب الوجود بذاته •

على ضوء ذلك انتهى ابن سينا الى أن هذه الموجودات الممكنة والتي أضحت واجبة لم تخرج ذاتها الى حيز الوجود ، بل أخرجها كائن آخر • وهذا الكائن اذا كان واجب الوجود بذاته ، كان هو الله أما اذا كان

واجبا بغيره ، فلا بد من أن نتجاوزه حتى نصل في النهاية الى واجب بذاته لا يدين بوجوبه وأنه الى موجود آخر سواء • يقول ابن سينا في الهيات النجاة : « لا شك أن هنا وجودا • وكل وجود فاما واجه واما ممكن • فان كان واجتا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب • وان كان ممكنا فاننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود » (١) •

ان ابن سينا يرى أنه من المحال أن يوجد في زمان واحد لممكن واحد عل ممكنة بالذات الى ما لا نهاية • اذ لو سلمنا بذلك لما تحقق الممكن • أما والممكن قد تحقق ، فهذا دليل على تنامي العلل المحدثه له • وهذه العلل ينبغي أن يكون بعضها علة لبعضها الآخر ، لانه من المستحيل أن يكون الشيء علة لغيره ومعلولا لغيره في وقت واحد ومن نفس الجهة • لهذا فان سلسلة جملة الكائنات الواجبة بغيرها لا بد أن ترد في النهاية الى واجب واحد بذاته هو الله • هذا هو الطريق الاول عند ابن سينا لاثبات واجب الوجود •

أما عن الطريق الثاني وهو ما يمكن ان نسميه الطريق الوجودي الذي يعتمد على ادراك المرء لله من خلال فكرة الله نفسها فقد ذهب ابن سينا في بيانه هذا الدليل الى القول « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراعته عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه • لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود • والى مثل هذا اشير في الكتاب الكريم : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (١) •

(١) الهيات النجاء ص ٢٨٣ وراجع ايضا ص ٢٨٦ ، ص ٣٤٧ — ٣٤٨ •

(٢) الاشارات ق ٣ ص ٥٤ — ٥٥ ط ٢ دار المعارف نشرة سليمان نقي ، وراجع ايضا دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٧١ — ١٧٥ و د • أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى في الاسلام ص ٤٤٦ — دارالمعرفة الجامعية — الاسكندرية سنة ١٩٨٠ م •

(م ٢١ — الفلسفة الاسلامية)

هذا هو للطريق الثاني الذي قال به ابن سينا كدليل قاطع ومؤكّد عنده. على وجود الله • وهو يفضل هذا الطريق عن الطريق الآخر • فقد يضل المرء ويحار في بیداء العالم المحسوس ، فيعتقد — خاطئاً — أنه كل شيء أو أنه غلة ذاته ولا توجد له علة خالصة عنه — إلى آخر ذلك مما ينجم عن شوشرة الخيال ومتابعة الوهم • وهذا ما نبه اليه ابن سينا في بداية حديثه عن الالهيات • فقد حذرنا في النمط الرابع من الاشارات بقوله « اعلم انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال • وإن ما لا يتخصم بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلاحظ له من الوجود • وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ، لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان » (١) فنحن ندرك حقيقة الانسان

بالعقل ولا ندركها بالحس •

يريد ابن سينا ، من خلال هذا النص السابق وغيره من نصوص مشابهة أن يقول ان ادراك الله أمر قائم : حيث يستطيع المرء أن يدركه من خلال الحس ويستطيع أيضا أن يدركه من خلال العقل ، أو إن شئت الحدس الصوفي • وهذا يتفق مع طبيعة الوجود الذي ينقسم بدوره إلى وجود مادي وآخر لا مادي • والخطأ ، كل الخطأ ، أن يعتمد المرء على وسيلة واحدة من وسائل الإدراك ، ولتكن الجوايز ، لأنه المرء ، حينئذ ، لن يقول بغير الوجود المادي المحسوس •

صفات واجب الوجود :

يشرع ابن سينا في بيان وحدة الله وبيان صفاته في الفصل السادس من الجزء الاول من الهيات الشفاء فيقول « ان الواجب للوجود بذاته لا علة له ، وان الممكن الوجود بذاته له علة • وان الواجب للوجود بذاته

(١) اشارات ق ٣ ص ٧ نشره سليمان دنيا .

واجب الوجود من جميع جهاته ، وان الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر ، فيكون كل واحد منهما مساوياً للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان ، وان الواجب الوجود لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة البتة ، وأن الواجب الوجود لا يجوز أن تكون الحقيقة التي له مشتركة فيها بوجه من الوجوه ، حتى يلزم من تصحيحنا ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكرر ولا مشارك في وجوده الذي يخصه» (١) .

وفي موضع آخر من الهيات الشفاء (الجزء الثاني) وبالتحديد في الفصل الرابع يقول « نعني بقولنا أنه وحداني الذات لا يتكرر أنه كذلك في ذاته ، ثم ان تبعته اضافات ايجابية وسلبية كثيرة ، فتلك لوازم للذات معلومة للذات توجد بعد وجود الذات وليست مقدمة للذات ولا أجزاء لها » (٢) .

ان الله عند ابن سينا واحد ووحد ، لا يوجد مثله شيء ولن يوجد من يماثله وما يماثله . وعنده أن الاول أو واجب الوجود بذاته أو الاول بالاضافة (والكل بمعنى واحد) لا ماهية له ، ولا يجب أن يشارك الاثنياء في صفة الوجود ، لانه حينذاك سيكون تابعا « للوجود » وهذا حط من شأن واجب الوجود الذي لا علة له . فكل ذي ماهية معلول . ولهذا فان كل ما عدا واجب الوجود له ماهية ، وتلك الماهيات في حد ذاتها ممكنة الوجود ، بحيث أن الوجود يعرض لها من الخارج « فالأول لا ماهية له ، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه ، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه » (٣) .

(١) الهيات الشفاء ص ٣٧ نشرة الاب قنواتي وسعيد زايد — وزارة الثقافة سنة ١٩٦٠م وراجع الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ١٩١—١٩٤

(٢) الهيات الشفاء ج ٢ ص ٣٤٤ تحقيق : محمد يوسف موسى ه سليمان دنيا ، سعيد زايد ومراجعة د . ابراهيم مذكور — وزارة الثقافة والارشاد القومي — القاهرة سنة ١٩٦٠م .

(٣) المرجع السابق ص ٣٤٧ .

ومنى قول ابن سينا « انه مجرد الوجود بشرط سلب العدم عنه » معناه أن كل الصفات التى توصف بها الموجودات لا ينبغي أن نصف الله بها وصفا حقيقيا . ولكن ليس معنى هذا أن نصف الله بصفات العدم، من حيث أننا طرحنا عنه سبحانه كل صفات الموجودات . فواجب الوجود بسيط فى ذاته ، فردانى فى وحدته ووجوده — بعكس وجود الاشياء — ليس مركبا . ومن هنا فان وجوب وجوده يعنى عدم عدمه . لان الوجود ليس زيادة تركيب تضاف الى واجب الوجود ، بل انه مجرد وجود من أجل وجود الاشياء الاخرى التى تفيض عن واجب الوجود .

لكن لا يجب أن يفهم من هذا أنه موجود من أجل وجود الاشياء الاخرى التى تفيض عن واجب الوجود . فالعكس صحيح تماما . ذلك أن الاشياء موجودة لان الله — الذى منه تستمد وجودها — موجود بعبارة أخرى ان عليا الاشياء ترجع لانها كانت ممكنة الوجود فأضحت واجبة بوجوب الله اياها .

ولما كان الاول ، أو واجب الوجود ، كما أوضح ابن سينا ، لا ماهية له ، فانه من ثم لا جنس له حيث لا تجد اشياء تشاركه فى صفاته فالله لا يدخل تحت جنس ما ، كما أنه أيضا لا فصل له . وما دام لا جنس ولا فصل له ، فليس له من ثم حد ولا برهان .

وواجب الوجود واحد لا يتبعض ولا يتجزأ . . . وذلك لانه واجب الوجود لا ماهية له تفارقه غير وجوب الوجود . فلا يمكن أن يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود .

يقول ابن سينا « ان الاول لا جنس له ولا كيفية له ، ولا ماهية له ولا كمية له ولا أين له ولا متى له ولا ند له ولا شريك له ولا ضد له ، تعالى وجل ، وأنه لا حد له ولا برهان عليه يل هو البرهان على كل شئ ، بل هو انما عليه الدلائل الواضحة وأنه ، اذا حققته ، فانما يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه ، وبايجاب الاضافات كلها اليه . فان كل شئ منه وليس هو مشاركا لما منه . وهو مبدأ كل شئ وليس هو شيئا

من الاشياء بعد ... وواجب الوجود تام لأنه ليس بشيء من وجوده
وكمالات وجوده قاصرا عنه • ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن
وجوده يوجد لغيره كما يخرج في غيره ... بل واجب الوجود فوق التمام،
لأنه ليس انما له الوجود الذى له فقط ، بل كل وجود أيضا فهو فاضل
عن وجوده وله وفائض عنه «(١)» •

والله عند الشيخ الرئيس ليس مادة ولا فى مادة ، وليس فيه
من القوة (المادة أو الهولى) شيء ، لأن المادة دليل على النقص
والشر والمحدودية • ومحال أن يتصف الله بذلك • فهو سبحانه برىء
عن المادة والعلائق •

وعلى ضوء ذلك فان الله عقل خالص ، عقل محض ، ومن شأن
هذا العقل (الله) ان يعقل ذاته ، ويعقل ذاته عن طريق ذاته لا عن
طريق شيء آخر سواه : فالجزء العاقل هو موضوع التعقل الذى هو
العقل بعينه • اذ توجد هوية تامة بين هذه الاطراف الثلاثة التى تعد ، فى
الحقيقة ، طرفا واحدا « فالله عاقل باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء هو
عاقل • وباعتبار أن ماهيته المجردة لشيء هو معقول • وهذا الشيء
هو ذاته ، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى للشيء وهو ذاته ، ومعقول
بأن ماهيته المجردة هى لشيء هو ذاته » «(٢)» •

وواجب الوجود عند ابن سينا خير محض :

أولا : لأنه موجود بصفة دائمة والوجود خير من العدم •

ثانيا : أن وجود الله وجود نابع من ذاته بذاته لذاته ومن ثم
فارق الممكن الذى يستمد وجوده من غيره •

ثالثا : هو خير محض لأنه موجد العالم ، اذ الوجود خير من العدم
وهو بلا شك يدل على الكمال •

(١) الهيات الشفاء ص ٣٤٨ •

(٢) المرجع السابق ص ٣٥٧ •

رابعا : ثم ان ذات واجب الوجود لا تقبل العدم ، أما ما يقبل العدم ويجوز عليه العدم فلا يكون بريئا عن الشر والنقص .
وعلى ذلك فالخير المحض ليس الا واجب الوجود الذى وجوده من ذاته ، والذى لا يجوز عليه العدم أو يقبله بحال .

والله عند ابن سينا متصف بالارادة ، التى وحد ابن سينا بينها وبين الحياة والعلم وغيرها من صفات لكى ينتهى الى القول بأن الارادة لا تغاير القدرة وغيرها من صفات الهية . هذه الارادة — كما يقول ابن سينا — على الصورة التى حققناها ، التى لا تتعلق بفرض فى فيض الوجود ، لا تكون غير نفس الفيض ، وهو الجود . « فقد كنا (ابن سينا) حققنا لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جودا ، واذا حققت تكون الصفة الاولى لواجب الوجود أنه ان وموجود . ثم الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود ، مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة » (١) .

وقد لخص ابن سينا موقفه من الصفات الالهية وعلاقتها بالذات فى النص التالى : الصفات الالهية « اللواتى تخالط السلب أنه لو قال قائل للاول ، ولم يتحاشى أنه جوهر ، لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع . واذا قال له : واحد ، لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول ، أو مسلوبا عنه الشريك . واذا قال عقل وعقل ومقول لم يعن بالحقيقة الا أن هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما . واذا قال له : أول ، لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل . واذا قال له : قادر ، لم يعن به الا أنه واجب الوجود مضافا الى أن وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذى ذكره . واذا قال له : حى ، لم يعن الا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع الاضافة الى الكل المعقول أيضا بالقصد الثانى ، اذ الحى هو المدرك الفعال . واذا قال

(١) الهيات الشفاء ج ٢ ص ٣٦٧ .

له : مريد ، لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته — أى سلب المادة عنه — مبدأ لنظام الخير كله ، وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفاً من اضافة وسلب . واذا قال له : جواد ، عناء من حيث هذه الاضافة مع السلب ، بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته . واذا قال له : خير ، لم يعن الا يكون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا اضافة .

فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه (١) .

هذا النص ، كما ذكرنا يتضمن خلاصة رأى ابن سينا في مشكلة الصفات الالهية :

- ١ — فواجب الوجود من صفاته أنه وجود وموجود .
- ٢ — ان الصفات الالهية كلها واحدة لا اختلاف بينها ولا فرق .
فأله مريد وعالم وقادر . . . واراادته علمه وعلمه قدرته . . .
- ٣ — واجب الوجود لا تحد له ولا ماهية .
- ٤ — واجب الوجود كله فعل محض (عقل خالص) وكله خير محض ، فليس فيه من المادة شيء .

تعفل الله للعالم (العلم الالهى) :

مشكلة العلم الالهى من المشاكل التى كانت موضوع اختلاف بين المتكلمين من جهة ، وبين بعض الفلاسفة من جهة أخرى . وتكمن مشكلة العلم الالهى فى أن الكمال من صفات الله ، ولهذا ينبغى أن يكون علمه كاملاً راسخاً . لكن ثبات العلم الالهى يتعارض مع الاحداث التى تحدث فى عالمنا هذا ، وهى متغيرة متقلبة ، فكيف يحيط الاله بها علماً ؟

(١) الهيات الشفاء ج ٢ ص ٣٦٧ — ٣٦٨

بمعنى أن العلم الالهي ، لكي يكون علما يقينيا ، ينبغي أن يعبر
تعبيرا حقيقيا عن حالة الوجود ، ولما كان الوجود يتغير من حال الى
حال ، وجب أن يكون العلم تابعا للمعلوم . ويرتبط بذلك التساؤل الخاص
بـ « هل يجوز أن ينفصل الاله » ؟ هل يجوز أن يتأثر وأن يتغير من حال
الى حال . هل يصح أن يكون العلم الالهي مكتسبا . أن حدوث العلم
الالهي معناه تقبل الاله (ومن ثم انفعاله) للحادث وتأثره به ...
وهذا يؤدي في نهاية الامر الى أن يكون الاله محلا للحوادث . وتأتى
أهمية العلم الالهي لارتباطه الوثيق بمشكلة القضاء والقدر : هل يعلم
الله سلوك الانسان وأفعاله بعلم أزلي ومن ثم يكون الانسان مسيرا ،
أم يعلم أفعاله بعد حدوثها ، ومن ثم يكون الانسان رب أفعاله ؟

لقد كان على ابن سينا أن يحل هذه المشكلة ، مشكلة ثبات العلم
الالهي وأزليته وكيف يمكنه سبحانه أن يحيط علما بالموجودات الجزئية .
هنا نجد أن لابن سينا ، ومن قبله الفارابي ، موقفا واضحا ومتميزا .

فالشيخ الرئيس يرى — على ضوء نظريته في الفيض والصدور
أنه من خلال تأمل الله لذاته وتعقله لها يعقل الأشياء أيضا ، بمعنى أن
تعقل الاله للأشياء أمر عارض يعرض له سبحانه من خلال تعقله لذاته .
لأن الله لا يتأمل ذاته من أجل تعقل الأشياء بل انه سبحانه يعقل
بطبيعته ذاته ويدركها . ألم نقل انه العاقل والمعقول والتعقل . فمن
تأمل ذاته وجدت الأشياء وأضحت واجبة ومدركة به سبحانه « فمن
تعقله لذاته يعقل مبادئ الكل أعنى يعقل الكليات لا الجزئيات » (١)
ومن حيث أن الجزئيات تندرج تحت الكليات ، فان الله يدرك الجزء من
خلال ادراكه للكل .

ويبدو أن ابن سينا قد وحد — ببساطة لا برهان عليها وأكد
أقول بسذاجة — بين ادراك الكلى وبين ادراك الجزئى . فمن المعلوم
أن الكلى ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، أما الجزئى فانه متغير متبدل . لكن
هذا الكلى حاصل عن الجزئى . بعبارة أخرى من خلال الجزء نستطيع

أن نصل الى الكل • وهذا معناه أن خواص الكلى نتيجة لخواص الأجزاء المكونة لهذا الكلى • وهنا يقول ابن سينا ان الله يدرك الحوادث الجزئية من خلال ادراكه للكل الذى تتدرج فيه هذه الحوادث الجزئية.

يقول ابن سينا « علم الأول هو من ذاته ، وذاته سبب للأشياء كلها على مراتبها • فعلمه بالأشياء هو نفس وجودها • فهو بعلم الأشياء التى لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد ويعرف أوقاتها وأزمنتها وإذا وجدت تلك الأشياء لم يتجدد علمه بها فيستفيد من وجودها علما مستأنفا ، وهو يعرف كل شخص على وجه كلى معرفة بسيطة ، ويعرف وقته الذى يحدث فيه على الوجه الكلى • فانه يعرف أشخاص كل شئ على الوجه الكلى ... ولا يجوز أن يدخل علمه الماضى والحاضر والمستقبل من الزمان كقولك : كان وسيكون وهو كائن من حيث هو كذلك • فانه إذا علم كان أو يكون ، كان علمه بالاضافة الى زمان مشار اليه ، والاشارة لا تصح الا بالحس » (١) •

معنى هذا كله أن ابن سينا يرى أن العلم الالهى ثابت وأن الله بادراكه للكل ثابت أيضا ، لكنه فى حد ذاته متغير • وهو ان أدرك الجزئى فانه يدركه من خلال ثباته الأسمى !! فليس ثمة عند الله ماض وحاضر ومستقبل •

بعبارة أخرى ان العلم الالهى علم عال على الزمان • وهو لهذا ثابت خالد • يقول ابن سينا « انه لا يجوز أن يكون الله تارة يعقل عقلا زمانيا منها (الأشياء) أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها معدومة غير موجودة ، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات » (٢) •

(١) التعليقات ص ٦٦ — ٦٧ ، ٩٧ أيضا • وراجع ايضا الهيات الشفاء ج ٢ ص ٣٥٩ •

(٢) راجع الهيات الشفاء ص ٣٦٥ و د • عاطف العراقى دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٠٨ وما بعدها — دار المعارف سنة ١٩٧٢ م •

يريد ابن سينا أن يقول : ان العلم الالهي علم أزلي ، ومن صفات هذا العلم الأزلي الابدى أنه يغطي العالم كله • فالعالم عند الله حاضر أزلا وحوادثه كلها حاضرة في العلم الالهي • وليس لدى الله تقدم وتأخر وعلة ومعلول • فالأشياء عند الله ليست لها عليّة حقيقية وليس هناك لديه سبحانه قدم أو حدوث • • فهذه كلها خاصة بنا فنحن ننظر الى الأشياء من خلال القبل والبعد ، ونقول هذا علة ذاك ومعلول لآخر • • • وكأن هذه العلة سبب في وجوده بينما العلم الحق هو الله • • ولهذا فان الله عند ابن سينا يعلم بعلم واحد الخواادث كلها : يعلم حالها قبل وجودها ويعلم حالها أثناء وجودها ويعلمها بعد زوالها • ولا يعنى ذلك أن علم الله مستفاد من الأشياء لأنه هو صانعها وأخبر الموجودات بأحوالها وما يمكن أن يطرأ عليها من تغير •

غير أن رأى ابن سينا هذا لا يمكن أن يحظى بثقة العقل واحترامه • وعندى أنه لم يحل المشكلة ، لكنه سعى الى تجنبها وعدم مواجهتها • ونوضح رأينا بالقول : ان ادراك الكل شىء وادراك الجزء شىء آخر فليس ثمة تلازم البتة بين ادراك الكلى وبين ادراك الجزئى • فقد أدرك الجزئى دون أن يخطر ببالي الكلى • وقد أدرك الكلى ويغيب عنى تصور الجزئى • وهذا فحواه أن ادراكى لواحد منهما لا يعنى البتة ادراكى للآخر •

أضف الى ذلك أن ثمة صفات ذاتية للأشياء والموجودات وصفات أخرى موضوعية ، وأقصد بذلك أن ثمة صفات تخص كل موجود من موجودات النوع على حدة ، وأخرى يشترك فيها الموجود مع أفراد النوع • فكيف يذهب ابن سينا الى القول بأن ادراك الكلى يعنى ادراك الجزئى بينما نحن فى معرفة المفرد أو الجزئى انما نريد أن نقف على صفاته الذاتية فى المقام الأول •

والى جانب ذلك فان مسألة العلم الالهي ترتبط بالثواب والعقاب والخير والشر وكلها خاصة بفعل الفرد كل على حدة ، فكيف يحاسب الله الانسان اذا لم يكن على علم بسلوكه الفردى !! ان الجزئيات

متعددة وكثيرة ، فاذا كنا ندرك الجزئى فى صورة الكلى ، فما هو الفرق
اذن بين الاثنين !! ...

لهذا نجد أن قلم ابن سينا قد خانته أحيانا حيث صرح فى بعض
كتاباتة بفقدان العناية الالهية ، والتي تعنى عدم ادراك الله للجزئيات .
يقول ابن سينا ، ولعل قوله جاء تحت تأثيره بالفلسفة اليونانية وخاصة
أرسطو ، « ... ان العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما عمله من العناية
لأجلنا ، أو تكون بالجملة يهملها شئ ويدعوها داع ويعرض عليها
ايثار » (١) . ونجده فى موضع آخر من كتاب الشفاء يقول « ... فما
أقبح أن يقال من الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئا لما تحتها ، لأن
ذلك أخس بها » (٢) . فهذا اعتراف صريح من ابن سينا بهدم العناية
الالهية للعالم وعدم وقوفه سبحانه على أحداثه الجزئية .

مشكلة الانسان

النفس والجسم :

يرى ابن سينا أن الانسان يتكون من جوهرين متميزين : جوهر
مادى وجوهر روحى . جوهر يمكن أن يشار اليه وآخر لا يمكن أن
يشار اليه .

ومع أن الانسان يتكون من هذين الجوهرين المتميزين الا أن نمة
صلة وثيقة بين الواحد منهما والآخر ، بحيث نستطيع أن نقول ان كل
واحد من الجوهرين يفعل ويتفعل فى عين الوقت عن طريق الجوهر
الآخر . فالجسم يؤثر فى النفس ويتأثر بها ، وكذلك الحال فيما يتعلق
بالنفس .

(١) النجاه ص ٢٨٤

(٢) الاشارات ص ٥٠٢

ويأتى رأى ابن سينا فى الصلة بين النفس والجسم امتدادا لرأيه فى الصلة بين المادة والصورة • فالجسم هو المادة والنفس هى الصورة • ونحن نعلم أن رأى ابن سينا فى هذا الشأن هو أنه لا توجد صورة بلا مادة ، كما أنه لا توجد مادة أيضا بلا صورة • فالمادة لا بد أن تكون مصورة ، والصورة لا بد أن تكون محسوسة • وهذا الرأى السينوى يعد بدوره امتدادا لرأى المعلم الأول أرسطو • لأن أرسطو قال ان الصورة والمادة من الاشياء المتضايفة بحيث اذا وجدت الواحدة منهما وجدت الأخرى بالضرورة • وعند أرسطو لا نستطيع أن نتصور مادة بلا صورة أو صورة بلا مادة •

على أن أرسطو لم يكن مسيطرا على ابن سينا هنا سيطرة كاملة، فهناك قطب آخر من أقطاب الفلسفة اليونانية : أفلاطون ، حيث كان له أيضا تأثير قوى على فلاسفة الاسلام جميعا • فننفوذ أفلاطون فى العالم الاسلامى لا يقل عن نفوذ أرسطو^(١) • لذلك فان ابن سينا وان كان قد أفاد من أرسطو فى حديثه عن الصلة بين النفس والبدن فى عالمنا هذا ، أقصد العالم المحسوس ، الا أنه أيضا قد أفاد من أفلاطون فى حديثه عن خلود النفس وبقائها بعد البدن ، كما سنرى • ولذلك قلنا « ان ابن سينا كان أرسطيا فيما يتعلق بوجود النفس فى عالمنا هذا ، أفلاطونيا فى قوله ببقائها وفناء البدن^(٢) » •

أما عن وجود النفس قبل وجود البدن ، فان كل كتابات ابن سينا، اللهم الا قصيدته العينية ، تشير الى أنه لا وجود للنفس قبل وجود

(١) راجع تعريف النفس لابن سينا من طبيعيات النجاء ص ٢٥٨ وكذلك احوال النفس لابن سينا ف ٢ فى تعريف القوى النفسانية على سبيل الاختصار ص ٥٧ وما بعدها نشرة د . أحمد الأهوانى — دار احياء الكتب العربية سنة ١٣٧١ هـ سنة ١٩٥٢ م . وكذلك كارادى فو فى كتابه ابن سينا ص ٢٠٣ وما بعدها و د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ١٢٩ وما بعدها — النهضة المصرية ط ١ سنة ١٩٦٦ م القاهرة .

(٢) د . فيصل عور : نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ١٢٨ •

البدن • وهذا أمر يتفق مع منطق الدين الاسلامى ، لأن وجود النفس قبل البدن قد يفهم منه أنها قديمة غير مخلوقة • ثم ان القول بوجودها أيضا قبل البدن قد يفهم منه الاشارة الى فكرة التناسخ ، وهى الفكرة التى رفضها الدين الاسلامى وآمن بذلك ابن سينا •

على ضوء ذلك نقول اذا استثنينا موقف ابن سينا فى القصيدة العينية المنسوبة اليه ، والتى جاء فى أولها أن النفس قد هبطت الى البدن من المحل الأرفع ••• نجد أن كل مؤلفات ابن سينا تؤكد أن النفس موجودة بوجود البدن الحامل لها • ولعل ابن سينا كتب قصيدته هذه فى فترة كان فيها معجبا بالرأى الافلاطونى والذى قد تخلى عنه ، فيما يبدو ، فى مؤلفاته الأخرى : سواء فى ذلك الاعمال الكبرى أو الرسائل الصغرى •

ولا نود أن نستطرد فى بيان الصلة بين النفس والبدن ، ويكفى أن نشير هنا وبإيجاز شديد الى أن النفس تنقسم الى نامية وحساسة وناطقية • أما النفس النامية والحساسة فتوجدان للانسان بحسيانه حيوانا فحسب ، أما الناطقة فتخصص الانسان •

بعبارة أخرى : النفسين النامية والحساسة تتعلقان بالبدن ، أما الناطقة فتفصل الانسان عن الحيوان • والصلة بين هذه القوى الثلاث وثيقة • فالخوف والجوع والالام قد يمنع المرء عن التفكير • ثم ان انفعالات النفس النامية والحساسة لا قيمة لهما الا من خلال العقل • ومن جهة أخرى فان العقل مدين بتصور العالم المحسوس لديه الى البدن (الحواس) • قوى النفس اذن يشغل بعضها البعض الآخر عند ابن سينا ، ومن ثم يفعل بعضها فى بعضها الآخر • يقول الشيخ « ••• ولو لم يكن رباط يستعمل هذه فيشتغل بعضها عن بعض ، فلا يستعمل ذلك البعض ولا يدبره ، لما كان بعضها يمنع بعضا عن فعله بوجه من الوجوه ، ولا ينصرف عنه ، لأن فعل قوة من القوى اذا لم يكن لها اتصال بقوة أخرى ، لا يمنع القوة الاخرى عن فعلها اذا لم

تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركاً ، ولا أمر يجمعهما غير ذلك مشتركاً ، كيف ونحن نرى الاحساس يثير الشهوة ...» (١)

ثم انه لا يغيب عن بالنا أن البدن يؤثر في النفس ، كما هو واضح ، من خلال :

١ — انتزاع العقل الكلى من خلال الجزئى الذى لا يدرك الا بالحس ، بينما الكلى لا يدرك الا بالعقل . فالحواس هى جواسيس العقل .

٢ — كل المقدمات التجريبية التى يستند اليها العقل فى استخلاص نتائجه وتكوين أحكامه انما ترد الى البدن فى نهاية الامر .

٣ — ومن جهة أخرى فان العقل يقود الجسم ويوجه نشاطه ويحول طاقاته ، ويدفعه الى القيام ببعض الاعمال التى يعجز البدن بمفرده عن القيام بها . . . ونستطيع أن نقول من هذه الناحية أن العقل هو السلطة التشريعية والبدن هو السلطة التنفيذية ، ولا قيمة لاحدهما من دون الاخرى .

يقول ابن سينا فى طبيعيات النجاء « ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة فى أشياء : منها أن الحس يورد عليها الجزئيات فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة :

أحدها : انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل التجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها .

والثانى : ايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب وإيجاب ...»

(١) ابن سينا : النفس م ٥ ف ٧ ص ٢٥٣ نشرة فضل رحمن — تورينثو سنة ١٩٥٩ وراجع كتابنا نظرية المعرفة ص ٢٩٨ وما بعدها ، وكذلك دى بور فى كتاب تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٧٦ .

والثالث : تحصيل المقدمات التجريبية ...

والرابع : الاخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر .. (١)

جوهرية النفس عند ابن سينا :

بعد أن انتهى ابن سينا من حديثه عن الصلة بين الجسم وبين النفس ، يبدأ حديثه عن جوهرية النفس لكي يمهد بذلك لحديثه عن خلودها . لأنه لو وقف عند الحديث عن صلتها الوثيقة بالبدن وفعلها وانفعالها عنه فحسب ، لفهم من ذلك أنه لا يقول بخلودها وأنها تقنى بفناء الجسم الحامل لها ، ومن ثم لا يختلف ، حينئذ ، في شيء عن الموقف الأرسطي . لكننا قد أشرنا الى أن ابن سينا ، في الواقع ، كان فيلسوفا كبيرا ومن شيم الكبار عدم متابعة هذا أو ذاك متابعة عمياء . لهذا فان ابن سينا كان له موقفه النقدي من أفلاطون ومن أرسطو بوجه خاص من جهة ، وكان له موقفه النقدي من الآراء الفلسفية السائدة في عصره بوجه عام ، من جهة أخرى . وهنا ، في حديثه عن جوهرية النفس نجده يتابع — بوعى — الموقف الافلاطوني . لأن الموقف الافلاطوني هنا أقرب الى الروح الدينية كلية من الموقف الارسطي . لأن أرسطو لا يقول بخلود النفس وبقائها بعد البدن ، بينما نجد أفلاطون يؤكد هذا الخلود الذي أقره الدين من بعده .

يورد شيخنا الكبير عدة أدلة على جوهرية النفس وتميزها من البدن في عدة مواضع من كتبه^(٢) وسوف نحاول هنا ايراد أهم هذه البراهين :

(١) طبيعيات النجاه ص ٢٩٧ — ١٩٩ وراجع احوال النفس ص ٨٧ وما بعدها .

(٢) راجع مثلا النجاه ص ٢٨٥ من نشرة الكردي ، وكذلك : 'مبحث عن الفتوى النسائية ص ١٧٢ وما بعدها نشرة د . الاهواني ، وكذلك : (المسألة في النعي الناطقة وحوالها من الكتاب السابق ص ١٨٣ . وراجع د . محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ص ٧٩ وما بعدها —

١ — أول هذه البراهين هو أننا نشاهد أجساما تحس وتتحرك ، بل نشاهد أجساما تتغذى وتنمو وتولد . . . وليس ذلك لجسميتها . فبقى أن تكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها . والشئ الذي تصدر عنه هذه الأفعال ، وبالجمله كل ما يكون مبدأ الصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا « (١) » .

٢ — وفي مقدمة هذه البراهين نجد ما يمكن أن نسميه برهان الاستمرار . بمعنى أن الانسان ينتقل من مرحلة الى أخرى ، وتتغير أحواله ويزداد وزنه أحيانا وينقص أحيانا أخرى ، ومع هذا يوجد في داخله ما يشعره بأنه هو هو طوال هذا التغير الذي طرأ عليه . ونظرا لبساطة أسلوب ابن سينا في هذا الصدد ، سوف نكتفى بذكر كلامه بنصه . يقول الشيخ الرئيس « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك . فأنت اذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ا وبدنك وأجزائه ليس ثابتا مستمرا ، بل هو أبدا في التحلل والانتقاص . ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . فان البدن حار رطب ، والحر اذا أثر في الرطب تحلل جوهره حتى فنى بكيته . . . ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم بنفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شئ من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في مثل هذه المدة بل جميع عمرك . فذاذك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة » (٢) .

٣ — كذلك يرى ابن سينا أن الانسان قد يغفل عن ما حوله ، بل قد يغفل عن وجود أعضائه ، لكنه لا يغفل عن ذاته أبدا . وقد سمي هذا

= التطوير ط ٤ ١٠٦٩ ، وكذلك د . محمد على أبو ريان في كتابة : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٤٢٠ وما بعدها — دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٦٨ م .

ابن سينا : النفس ص ٥ .

(٣) ابن سينا : في معرفة احوال النفس الناطقة واحوالها ص ١٨٣—١٨٤

هذا البرهان « برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء » يقول ابن سينا في الاشارات : « ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تقض للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه والسكران في سكره لا تغرب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره .

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ، ولا تلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت انيتها : (١) .

٤ — يرى ابن سينا أن القوة العقلية هي التي تستخلص الكلى من الجزئى أى أنها تجرد المعقولات من المحسوسات . ومن خصائص هذه المعقولات أنها عالية على الزمان وعلى المكان والوضع والكم وغيرها . وهذه المعقولات كذلك لا باعتبار ما عنه أخذت ، بل بالقياس الى القوة المجردة والمستخلصة لها من الاجزاء .

٥ — الصورة الكلية المعقولة لا تحل في شيء مادي محسوس ، لأن كل مادي محسوس يمكن أن يقسم وأن يشار اليه . فلو أن الصورة الكلية حلت في شيء مادي ، لوجب انقسامها بانقسام الحامل لها . لكن الصورة المعقولة من المحال أن تنقسم أو أن تتجزأ ، ولهذا فانها لا تحل في شيء مادي ، بل في شيء آخر متميز عن المادة (٢) .

٦ — اننا ندرك المحسوسات بأدوات الحس ، ونلاحظ أنه من خلال الخبرة والتجربة العملية والمجهود البدنى يبدأ البدن في الكلال والتعب ثم الفساد ، بينما على العكس من ذلك نجد أن الخبرة والتجربة تقوى من العقل . يقول ابن سينا « ان القوى الداركة بانطباع الصور في

(١) الاشارات ق ١ ص ٣٤٣ — ٣٤٥ ط ٢ نشرة سليمان دنيا .

(٢) المرجع السابق من الكتاب

(م ٢٢ — الفلسفة الاسلامية)

الآلات يعرض لها من ادامة العمل أن تكل لأجل أن الآلات تكلها ادامة الحركة وتفسد مزاجها الذى هو جوهرها وطبيعتها • والأمور القوية الشاقة الادراك توهنها وربما أفسدتها ••• كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع»^(١)

ونجد هذا المعنى فى الاشارات حيث قال « تأمل أيضا أن القوى القائمة بالأبدان يكلها تكرر الأفاعيل ، لاسيما القوية ، وخصوصا اذا أتبعتم فعلا فعلا على الفور ، وكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة أثر القوية • وأفعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف »^(٢) وقد سمي هذا البرهان ببرهان عدم التوازى بين النفس والجسم •

٧ — ويرتبط بالبرهان السابق مباشرة أن قوى البدن ، بعد نشوئه واكتماله ، تبدأ فى الضعف والانحلال فى الوقت الذى نجد فيه العقل يقوى وينهض • فلو أن العقل كان ماديا أو ممتزجا بالمادة ، لكان ينبغى أن يطراً عليه ما يطراً على البدن • وليس هذا صحيحا • ويرى ابن سينا أنه ابتداء من سن الأربعين يبدأ البدن فى الضعف والانحلال ، بينما يبدأ العقل نشاطه الخلاق ابتداء من سن الأربعين •

٨ — ثم ان ابن سينا يرى أن الادراك لا يخص الجسم من حيث هو جسم ، لأنه ثمة أجساما لا حصر لها لا تدرك شيئا • فاذا وجدت أجسام تدرك دون الأجسام الأخرى ، وجب أن يرد هذا الادراك الى قوة أخرى (النفس) ليست هى بالتأكيد الجسم • يقول الشيخ الرئيس « وكذلك يدرك بغير جسميته وبعد مزاج جسميته الذى يمنع عن ادراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد • فكيف يلمس به »^(٣) •

(١) طبيعيات النجاه ص ٩٤ •

(٢) الاشارات ق ٣ ص ٢٤٩ — ٢٥٠ •

(٣) الاشارات — ق ٢ ص ٣٥٢ •

٩ — كذلك يبرهن ابن سينا على وجود جوهر النفس من حيث انها النفوذ الجامعة التي تجمع اجزاء البدن وتضمها كلها بعضها الى البعض الآخر وتحفظ وجودها . يقول ابن سينا « ولأن المزاج واقع فيه (البدن) بين أصداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج ، وكيف ، وعلّة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل مابعدده ؟ (وهذه اشارة الى وجود النفس قبل البدن) وهذا الالتئام كلما يلحق الحافظ ومنه أو عدم يتداعى الى الانفكاك . فأصل القوى المحركة والمدرّكة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك » (١) .

١٠ — ثم ان ما يميز العقل عن البدن هو أنه يعقل ذاته ويعقل أنه يعقل على حد تعبير ابن سينا ، بينما نجد أن الحس لا يدرك ذاته ولا يدرك أنه يدرك . معنى هذا أنه لا يوجد بين العقل ونفسه — ان جاز التعبير — آلة من خلالها يدرك ذاته بينما نجد أن الحس يعتمد في المقام الأول على وسائل وآلات مادية (٢) .

١١ — ثم ان الانسان يغضب أحيانا ويجوع ويشتهي ويمشي ويقول أنا فعلت كذا وكذا . وهنا نجد أن الأنا شيء مغاير لساائر الأنشطة الأخرى ، بحيث نجد أنه الرباط الذي يجمع في النهاية بينها ، أو هو الخيط الكامن خلف تعدد هذه الأنشطة . يقول ابن سينا « ان الانسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصري فاشتتهته أو غضبت منه . وكذا يقول : أخذت بيدي ومشيت برجلي وتكلمت بلساني وسمعت بآذني وتفكرت في كذا . . . فنحن نعلم أن في الانسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الادراكات ويجمع هذه الأفعال . ونعلم بالضرورة أنه ليس شيء

(١) الاشارات ق ٢ ص ٣٥٢ — ٣٥٣ .

(٢) راجع طبيعيات النجاء ص ٢٨٥ — ٢٩٧ والمثل والنطق ص ٢٣٢

من أجزاء هذا البدن مجعما لهذه الادراكات والأفعال • • غاذن الانسان الذى يشير الى نفسه بـ « أنا » مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شئ وراء البدن • ثم نقول ان هذا الشئ الذى انه هوية الانسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن أن يكون جسما ولا جسمانيا ، لأنه لو كان كذلك لكان أيضا منحلا سيالا قابلا للكون والفساد بمنزلة هذا البدن • فلم يكن باقيا من أول عمره الى آخره • فهو اذن جوهر فرد روحانى ، بل هو نور فائض على هذا القلب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الانسانى • والى هذا المعنى أشير فى الكتاب الالهى بقوله « فاذا سويته ونفخت فيه روحى » فالتسوية هى جعل البدن بالمزاج الانسى مستعدا لأن تتعلق به النفس الناطقة وقوله « من روحى » اضافة لها الى نفسه لكونها جوهر روحانيا غير جسم ولا جسمانى (١)

خلود النفس :

أشرنا من قبل الى أن ابن سينا لا يقول بأسبقية وجود النفس على البدن ، بل ان رأيه فى هذا هو أن النفس حادثة بحدوث البدن • أى أنها مخلوقة • ولابن سينا فى هذا عدة براهين ذكرها فى غير موضع من كتبه (٢) • وحدوث النفس أمر جارى فيه ابن سينا ، من هذه الجهة ، أرسطو ، طارحا الموقف الافلاطونى جانبا ، لأن افلاطون يقول بأزلية النفس ، وهو الموقف الذى رفضه ابن سينا • لكن الشيخ الرئيس ، مع أنه قال بحدوث النفس الا أنه لم يقل بفنائها بعد البدن • بل انه يرى من منطلق عقلى (ولعله نقلى أيضا) أن النفس الانسانية خالدة أبدية • وترتبط براهين خلود النفس عند ابن سينا ارتباطا وثيقا بالبراهين الخاصة بجوهريتها •

(١) فى معرفة النفس الناطقة واحوالها ص ١٨٤—١٨٥ • وراجع الاشارات القسم الثانى ص ٣٥٦ وما بعدها •

(٢) راجع طبيعيات النجاه ص ٣٠٠ تحت عنوانه : فى اثبات حدوث النفس •

فاذا كانت المعقولات الحالة في النفس عالية على الزمان والمكان ،
أى غير كائنة أو فاسدة ، وجب أن تكون النفس الحالة فيها هذه المعقولات
أيضا غير كائنة أو فاسدة • يقول كارادى فو « ان خلود النفس نتيجة
مباشرة لروحانيتها ، وبما أن النفس العاقلة غير مرتسمة في البدن ، وبما
أنها جوهر روحانى مستقل ليس بالبدن سوى آلة له ، فان زوال هذه
الآلة لا يصيب هذا الجوهر • وبما أن النفس عند اتصالها بالعقل
الفعال تدرك بذاتها من غير احتياج الى أعضاء ، فان زوال هذه الأعضاء
لا يمكن أن يضرها وهذه النتائج واضحة » (١) •

ثم ان ما يميز النفس عند الفلاسفة عامة هو أنها بسيطة ،
والبسيط في عرفهم لا يفسد أو ينحل • ولهذا نجد البدن نظرا لأنه مركب
يفسد ، أما النفس فلأنها بسيطة وجب أن تكون خالدة • بما أن النفس
جوهر بسيط فانها لا تستطيع أن تجمع في نفسها فعل الوجود وقوة
الفساد • وذلك لما يرى ابن سينا من تضاد هذين الشرطين وعدم
امكان التوفيق بينهما ببساطة الجوهر • ولا يمكن وجود قوة الفساد في
غير الأشياء المركبة أو الأشياء البسيطة التى تبقى في المركبة » (٢) •

كذلك نجد أن ابن سينا يلجأ الى البرهان الخلقى كوسيلة لاثبات
خلود النفس ، حيث يرى أن القول بخلودها أمر ضروري لكى تنال
النفس ما تستحقه : ان خيرا فخير وان شرا فشر • وهو هنا يسبق
بقرون البرهان الخلقى عند كنت على خلود النفس (وسوف تتضح هذه
النقطة في خلال حديثنا عن المعاد) •

ثم ان ابن سينا يرى أن النفس مصدر الحياة ، وأن امكانية
الفساد منعدمة لديها • فليس بها شئ ما بالقوة من هذه الجهة • وعلى
ذلك فانها خالدة • يقول ابن سينا « ... ومحال أن يكون من جهة

(١) كارادى فو : ابن سينا ص ٢٢٦ •

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٨ •

واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى ، بل تهيؤه للفساد ليس لعله أن يبقى ، فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ..» (١)

مشكلة المعاد :

مسألة المعاد من المسائل الرئيسية في كل دين فعليها تتوقف التعاليم الدينية كلها . ولهذا نجد أن المؤمنين أيا كان ايمانهم يقرون بالمعاد ، هذا أمر لا شك فيه .

ولما كان الاسلام أحد الأديان السماوية المنزلة ، فقد جاء بالآيات الكثيرة الدالة على المعاد من هذه الآيات :

« قل من يحيى العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » .. « فاذا هم من الأجداث الى ربهم ينسلون » و « فسيقولون من يعيدنا ، قل الذي فطركم أول مرة » ، « أيحسب الانسان أن لن نجتمع عظامه ، بلى قادرين على أن نسوي بنانه » و « وقالوا لجلودهم لما شهدتم علينا ، قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء .. » و « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها » و « يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير » ، « أفلا يعلم اذا بعث ما في القبور » و « هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده .. » و « فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة » كل هذه آيات تؤكد المعاد من الناحية الدينية .

الدين اذن يثبت المعاد ، لكن ليس كل ما يأتي به الدين يجد صدى وقبولا من العقل البشري . وهنا في مسألتنا هذه نجد آراء متعددة : فمن الناس من ينكر الاعادة انكارا تاما ، ومن هؤلاء من يقول بالتناسخ . وفريق ثان يقول باعادة النفس دون البدن . والبعض الآخر يقول باعادة الروح والبدن معا ، وهكذا آراء متعددة ومتضاربة ، وكل فريق يزعم أنه على حق ، وكل حزب بما لديهم فرحون .

(١) طبيعيات النجاء ص ٣٠٦ وراجع ايضا ص ٣٠٢ — ٣٠٥ وكذلك رسالة معرفة النفس الناطقة واحوالها ص ١٨٦ .

من النافين للاعادة جملة وتفصيلا الطبيعيون من العرب • قالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر • وقالوا كذلك « أرحام تدفع وأرض تبلع » ، وأنكروا أن يكون ثمة حياة أخرى غير هذه الحياة • وعلى ذلك أنكروا وجود الجنة والنار والحشر والثواب والعقاب ، وبالجملة أنكروا كل ما يترتب على الاعادة • وهؤلاء طبيعيون لأنهم آمنوا فقط أن الطبيعة هي المبدأ وهي النهاية، هي الظاهر والباطن، هي الأول والآخر •

أما من رضى الاسلام ديننا من العرب وغيرهم ، فقد آمنوا بالاعادة لأنهم يؤمنون بالثواب والعقاب ، وأن الله سيحاسب مخلوقاته على ما ارتكبوه من أفعال • ومعلوم أن الثواب والعقاب لا يجوزان الا بالاعادة •

واذا كان أصحاب الديانة يؤمنون بالمعاد جملة الا أنهم قد اختلفوا فيما بينهم في حقيقة المعاد ذاته • فهناك جمهور من المسلمين على أن الاعادة تعنى عودة البدن فحسب الى ما كان عليه • أما الروح أو النفس فهي ليست متميزة عن البدن بل جزء منه • ذلك أنهم قرروا أن الروح تسرى في البدن سريان النار في الفحم ، أو الماء في الورد ، اذ الاعادة هنا مادية فقط •

أما فلاسفة الاسلام ، فقد ذهبوا الى رأى مخالف لجمهور المسلمين • فقد قرروا أن الاعادة روحية فقط وليست مادية • وهذا راجع الى أنهم ميزوا بين النفس والبدن أو بين الروح والجسم ، على أساس أن الروح هي الجوهر والبدن هو العرض اللاحق له • ونحن نعلم أن الأعراض تزول أما الجوهر فلا • إذن المعاد هنا ليس الا عودة الجوهر الروحي • أما البدن أو ان شئت مجموعة الأعراض ، فلن تعاد لأنها تحللت وفسدت ، ولا يمكن اعادة ما قد تحال وفسد •

وبين القائلين بالمعاد الجسماني فقط والقائلين بالمعاد الروحاني فقط نجد فريقا ثالثا يقول باعادة الروح والبدن معا ، وهو قول كثير من المحققين كالغزالي ومعمّر وكثير من الصوفية فانهم ذهبوا الى أن

حقيقة الانسان تكمن في نفسه الناطقة وبسببها كلف ... والبدن يجرى من هذه النفس مجرى الآلة . وهذه النفس ستبقى بعد فناء البدن . فإذا أراد الله حشر الخلق خلق لكل واحدة من النفوس بدنا صالحا تتعلق به وتتصرف فيه وبه كما كان الحال في الحياة الدنيوية . ومهما يكن من أمر ، فإننا نستطيع حصر الآراء الخاصة بالمعاد فيما يلي :

١ — رأى يقول بالمعاد الجسماني فقط .

٢ — رأى يقول بالمعاد الروحي فقط .

٣ — رأى يقول بالمعاد الروحي والبدني .

٤ — رأى ينفي المعاد : الروحي والبدني .

٥ — وهناك فريق توقف في هذه المسألة (جالينوس) .

في وسط هذا البحر اللجى العميق خاض ابن سينا فيه وأدلى برأيه في المعاد .

يذكر ابن سينا في بداية الفصل السابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء أن المعاد « منه هو منقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره ... ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس ، اللتان للأنفس ، وان كانت الأوهام تقصر عن تصورهما الآن لما توضح من العال ... »

ونفس هذا رأى ذكره ابن سينا في رسالته أحوال النفس حيث قال « ... يجب أن نعلم أن المعاد منه ... »^(١)

ففى هذا النص يذكر ابن سينا نوعين من المعاد ، أو بعبارة أدق أنواعا ثلاثة : المعاد البدني ، والمعاد الروحي ، والمعاد البدني والروحي معا .

(١) أحوال النفس ص ١٢٧ وراجع الهيات النجاه ص ٢٧٧ .

أما بالنسبة للمعاد البدنى الخاص بالجسد ، فيذكر ابن سينا أن الشريعة قد ذكرته وأن كل مسلم ، من حيث هو كذلك ، عليه أن يؤمن بما جاءت به الشريعة .

أما العقل البشرى فليس بوسعه بعد أن يؤسس الأدلة التى تثبت هذا المعاد . أى أنه يقول : ان الحكماء ، وهو واحدا منهم ، لا يملكون القول البرهانى بالمعاد البدنى ، لأن الحكم عندهم هو العقل فحسب . وحتى الآن فان العقل عاجز عن اقامة الدليل على وجود هذا النوع .

أما عن المعاد الروحى أو النفسى ، ففضلا عن أن الشريعة أثبتته وأكدت ، فان العقل بوسعه أن يقيم الأدلة التى تؤكد وجوده وحقيقته . ومن هذه الجهة فان الحكماء — وهو منهم — يعتمدون ، الى جانب الشريعة ، على العقل فى اثباتهم المعاد الروحى .

ويقوم ابن سينا برهانه على المعاد الروحى على فكرة السعادة والتى تعنى المعرفة الحقة . أى أن ابن سينا يربط بين المعرفة وخلود النفس . فالمعرفة هنا وسيلة لاثبات الخلود والمعاد ، كما سنرى حالا .

يميز ابن سينا بين نوعين من اللذات : اللذات البدنية واللذات الروحانية . ويذكر أن الفيلسوف الحق لا يعطى أية أهمية للذات البدنية لأنها عارضة ، متقلبة زائلة ، لا تبقى على حالة البتة . هذا فضلا عن أن هذه اللذات « مفروغ منها فى الشرع »^(١) على حد تعبير ابن سينا .

أما البهجة أو السعادة النفسية فهى وحدها الجديرة بعناية الفيلسوف ، فعليه أن ينشدها مهما طال سعيه . وفى عالمنا هذا ليس ثمة نفس الا ولها بدن ، وليس ثمة بدن الا وله نفس . فالنفس فى عالمنا هذا مرتبطة ، كما أثرنّا ، بالبدن ملازمة له . وكما أن الانسان «نا يدرك الشر فهو يدرك الخير ويدرك الجميل ويدرك القبيح ...» يقول أبو على ابن سينا « يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيرا

(١) أحوال النفس ص ١٢٨ .

يخصها وشرا يخصها ، مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية « (١) » .

هنا نجد أن ابن سينا يقيم المعاد على عدة أصول :

١ — كمال النفس البشرية وخيرها يكمن في بلوغها الحسن المطلق والجمال والخير المطلقين ، ذلك أن لكل قوة من قوى النفس لذة تخصها .

فلذة الشهوة ، على سبيل المثال ، ملائمة الكيفيات المحسوسة .

٢ — ان مراتب قوى النفس البشرية مختلفة ، فبعضها أكمل من البعض الآخر ، وأعظمها قاطبة ما هو أكمل وأدوم وأعظم . وعلى ذلك فإن اللذة الحاصلة عن ادراك هذا حاله « أبلغ وأوفر لا محالة » على حد تعبير ابن سينا .

٣ — ان النفس قد تعى الكمال والأمر الملائم لها ، لكن قد يمنعها عن ذلك مانع أو يشغلها شاغل ، بحيث تكره الملائم وتؤثر ضده عليه .

بعبارة أخرى ... « ليس الشعور شرطاً في معرفة اللذة ، بل قد تكون اللذة موجودة ومتصورة ولكنها غير متحققة بالشعور ... كالأصم لا يشعر بلذة الألحان ولكنه متيقن لطبيعتها » .

٤ — وبناء على تفاوت اللذات فإن المرء يدرك تماماً ، بالقياس لا بالاستشعار ، ان سعادة المرء تكمن في ادراك الكامل اللامتناهي ، القائم بذاته ، تكمن في ادراك العالم الشريف . لهذا « يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة والغبطة ، وأن رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجلة عن أن نسميه لذة ... ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس » (٢) .

(١) الهيات الشفاء ص ٤٢٣ .

(٢) الهيات الشفاء ص ٤٢٤ — ٤٢٥ .

على ضوء هذه الأصول الأربع ، قرر ابن سينا « أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكلى والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدأ الكلى سالكة الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق ومتحدة ومنتعشة بمثاله وهيئته ، ومنخرطة في سلكه وصائرة من جواهره ، فاذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى ، وجد في المرتبة بحيث يقبح معها أن يقال : انه أفضل وأتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المدرجات مما ذكرناه » (١) .

وهناك طريق آخر نستطيع أن نسلكه لمعرفة رأى ابن سينا في المعاد ، وأقصد به علاقة النفس بالبدن . وهنا نستطيع أن نقرر ، بناء على كتب ابن سينا ورسائله ، أن النفس حادثة بحدوث البدن الصالح لها ، وهي جوهر مستقل عنه ، وهي بسيطة وبدنها مركب . ومن شأن البسيط أن لا يفسد أو ينحل ، لأنه ليس فيها قوة أو فعل بالمعنى الأرسطي ، بل كلها فعل . ولو قبلت الفساد لكان معنى هذا أنها تقبل أمرين متنافرين . أى أن النفس بما أنها مصدر الحياة فلا يمكن أن تكون مصدرا للموت . انها باقية . . . الخ هذه الأدلة التي يبرهن بها ابن سينا على تمايز النفس من البدن وأنه الى زوال وأنها الى بقاء . وهنا نستطيع أن نقول لا قيمة للبقاء الخاص بالنفس الا لأن المعاد الروحي ثابت عند ابن سينا ، حيث هناك تنال النفس ما تستحقه بناء على ما اقترفته من أفعال : أن خيرا فخيروا وان شرا فشر . فالمعاد أمر ضرورى ومنطقي لاثابة النفوس الشريفة الطاهرة ومعاقبة النفوس الأمارة بالسوء والتي ارتكبت المعاصي والآثام (وهنا نذكر كنت

الفيلسوف الألماني وتأسيسه الأخلاق على ثلاث مسلمات منها خلود النفس البشرية) •

ويذكر ابن سينا أن ادراك العالم المعقول وحصول السعادة النفسية ، لا يتم الا بالسلوك العملى ، وتهذيب الأخلاق ، ومجاهدة النفس الأماره بالسوء وتصفيتها ، بحيث تذعن النفس الحيوانية للنفس الناطقة بحيث تسلمها قيادة المسيرة •

والانسان يسعى الى ادراك هذا العالم الشريف لأنه قد تقرر عنده من قبل وجوده بالبرهان القاطع • فالانسان ينظر فى نفسه وفى العالم المحيط به ... وسرعان ما يدرك أن النظام والجمال والصنع والابداع ، ووجود الموجودات على صورة معينة ... كلها تدل على موجود كامل وعلى عالم شريف • وعلى الانسان أن يجاهد نفسه لكى تسعد بادراك هذا العالم • وهنا يذكر ابن سينا أنه « كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلاقته ، الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هنالك وعشق لما هنالك ، فصدده عن الالتفات الى ما خلفه جملة » (١) وكان ابن سينا فى هذه الفقرة يود أن يقول : ان العالم العقلى عالم الحق والخير والجمال هو السبب الرئيسى فى أن جعل الانسان يغض بصره عن العالم المادى المحسوس بهوموه وآلامه ورغباته ولذاته الزائفة متوجها نحو الحق والسعادة الحققة • بعبارة أخرى ان ابتعاد الانسان عن العالم الحسى راجع الى ادراكه العالم العقلى وتمييزه بين لذات هذا ولذات ذاك ، بين ما يلحق المدرك هنا وما يلحقه هناك •

وعلى ذلك فقد ذهب ابن سينا الى أن للسعادة درجات وللشقاء درجات ، ويمكن ترتيب السعادة (أو الشقاء) بحسب الاقتراب من العالم الحق والبعد عن العالم المادى • فضلا عن أن درجة الادراك ذاتها وشعور المرء شعورا قويا بالهوة العميقة بين العالمين وما يترتب

(١) الهيات الشفاء ص ٤٢٩ ..

على ذلك من ادراك ... كل ذلك له دور رئيسى فى اقتراب الانسان من العالم الأعلى وبعده عن عالم المادة • شقاء الانسان اذن وتعاسته راجع الى بعده عن العالم العقلى وشوقه له • يقول ابن سينا :

« تلك التساوية ليست تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى كمالها ، وذلك عندما يبرهن لهم أن من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل • فان ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضا فى سائر القوى ، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد أسباب • وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق ، لأن هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع فى جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية أن ههنا أمورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت • وأما قبل ذلك فلا يكون ، لأن هذا الشوق يتبع رأيا ، اذ كل شوق يتبع رأيا ، وليس هذا الرأى للنفس رأيا أوليا ، بل مكتسبا » (١) •

خلاصة القول : ان ابن سينا « المسلم » كان يؤمن بالمعاد البدنى والروحى معا ، أما ابن سينا الفيلسوف فلم يكن يؤمن الا بالمعاد الروحى • ونحن نعلم أن أهمية ابن سينا ، فى تاريخ الفكر الفلسفى ، راجعة الى كونه فيلسوفا لا الى كونه مسلما •

المعرفة عند ابن سينا (٢) :

يرى ابن سينا ، كما ذكرنا ، أن النفس ترتبط بالبدن فى هذه

(١) الهيات الشفاء ص ٤٢٨ •

(٢) كانت مشكلة المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصائرهما وآثارهما موضوع رسالة حصلت بها على درجة الدكتوراه • وقد طبعت هذم الرسالة فى كتاب الان تحت نفس العنوان الناشر : مكتبة سعيد رانت القاهرة سنة ١٩٧٨ • ولهذا سوف أوجز الحديث هنا للغاية عن المعرفة عند ابن سينا ، لكن ذلك لن يكون على حساب وضوح عرض رايه •

الحياة الدنيا ارتباطا وثيقا • والحديث عن مشكلة المعرفة هو الوجه الآخر للحديث عن النفس الانسانية (١) •

وابن سينا في حديثه عن المعرفة انتهى ^{إلى} تقسيمها ثلاثة أقسام :

المعرفة الحسية ،

والمعرفة العقلية ،

ثم المعرفة الذوقية

وهذا التقسيم الذى ذهب اليه ابن سينا نابع من رأيه في وسائل المعرفة الانسانية • فهو ينادى بالقول بوجود ثلاث ملكات في النفس كوسائل لادراك الموجودات : فهناك الحواس ثم العقل وأخيرا الحدس أو البصيرة • ولما كان ابن سينا فيلسوفا في المقام الأول ، فانه قد ركز على جانبى المعرفة : الحسى والعقلى ، وليس معنى هذا أنه قد أغفل الجانب الذوقى ، بل انه قد تحدث عنه في غير موضع من كتبه ، وخاصة القسم الأخير من الاشارات والتنبيهات •

لكن حديث ابن سينا عن الجانب الذوقى تم له باعتباره فيلسوفا لا متصوفا • بعبارة أخرى كان موقف ابن سينا من المعرفة الصوفية واضح كل الوضوح ، فهو لم ينكرها رغم أنه لم يقل بها أو يقر بها من منطلق صوفى • فالعارف عنده ، كما سنرى ، فيلسوف من البداية حتى النهاية • لكن عظمة ابن سينا تجلت في قوله : انه لا ينبغي لنا أن ننكر التجارب الذاتية الخاصة بالآخرين ، لأننا لم نخض هذه التجارب • ولهذا فان المعرفة الصوفية تقوم جنبا الى جنب مع المعرفة الحسية والمعرفة العقلية •

يبدأ ابن سينا حديثه عن المعرفة الحسية فيقسم الحس الانسانى الى حس ظاهر وحس باطن • أما الحواس الظاهرة فهي : السمع ،

(١) راجع كتاب النفس لابن سينا ص ٣٤ وما بعدها حيث يتحدث عن القوى النفسية ، الظاهر منها والباطن ، وانها كلها ترد الى النفس •

البصر ، الشم ، الذوق ثم اللمس • وفي مقابل الحس الظاهر نجد الحس الباطن : الحس المشترك ، الحافظة ، الوهم ، المخيلة ثم المتخيلة •

وتبدأ المعرفة الحسية بائصال الحس الظاهر بالعالم المحسوس • حيث ينبغي أن يكون المحسوس موجودا كشرط ضروري للمعرفة الحسية • فالحس لا يدرك ما يدركه ، أو ينقل عن ما يدركه ، في غيبة الحواس • والمحسوس هنا دوره نشط وفعال • بمعنى أنه لا بد أن يؤثر على عضو الحس لكي يتم الاحساس • فبدون هذا التأثير والتأثر ، أي بدون الفعل من جهة المحسوس والانفعال من جهة عضو الحس ، لا يتم الاحساس • لأن الإدراك الحسي هو « حصول صورة الدرك في ذات الدرك • وفي الإدراك الحسي يكون هناك فعل وانفعال لا محالة » (١)

ويوضح ابن سينا شروط الإدراك الحسي ، فيرى ضرورة وجود وسط ملائم بين عضو الحس والمحسوس • فقرب الشيء أو بعده من شأنه أن يحول بين عضو الحس وبين الاحساس • ثم ان الاختلاف في الكيف أمر رئيسي للاحساس • فالجسم لا يحس بوسط مماثل لكيفيته اذا كان مماثلا له في الحرارة مثلا • • • المهم أن الحس ينقل عن المحسوس وينتقل انفعاله هذا الى الحس الباطن •

وهنا نجد الحس المشترك بخزائنه (الحافظة) حيث يقوم الحس المشترك بإدراك المحسوس وتمييزه عن غيره من موجودات • وفي هذا المصدد ذهب ابن سينا الى الحديث عن قوة الوهم لدى الحيوانات ، فعنده نجد أن هذه القوة تدرك اللامادي من خلال المادي • بمعنى أنها تدرك في المادي ما يرمز اليه • فالشاه تدرك في الذئب العداوة ، والكلب يدرك في العصا الألم والخوف ، والناقة تدرك في أمها الحب والحنان (٢) •

(١) التعليقات ص ٦٩ ، ٧٣ •

(١) راجع طبيعيات النجاه ص ٢٦٤ وما بعدها ، ومبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٨ وما بعدها ، والاشارات ص ٣٧٣ من القسم الثاني ، وكتاب النفس لابن سينا ص ٣٤ — ٤١ وكذلك ص ١٤٥ •

وبعد حديث ابن سينا عن المعرفة الحسية أوضح مميزاتها وعيوبها
اذ أنها ، بلا شك ، تلعب دوراً رئيسياً في المعرفة الانسانية بوجه عام
فكل النتائج التي توصل اليها العالم الانساني الآن قد ارتكزت في المقام
الأول على الجانب الحسي المادى التجريبي ، لكن هذا لم يجعل ابن
سينا « دوجماتيقيا » فيما يتعلق بالمعرفة الحسية ، فقد وقف على
عيوبها وقفة باحث ممحص ناقد :

(أ) فالمعرفة الحسية لا تعطينا الا معرفة نسبية •

(ب) المعرفة الجسدية تدرك الأشياء على غير حقيقتها •

(ج) أنها تتوقف على طبيعة المدرك ذاته •

(د) ثم انها لا تميز بين الصفات الجوهرية وبين الصفات الثانوية

(هـ) لا تدرك الا المادى فحسب •

لهذا تجاوز ابن سينا المعرفة الحسية واتجه الى المعرفة العقلية.
وهو بتجاوزه المعرفة الحسية مقرر ومعترف بأهميتها حيث لا ينبغي لنا ،
في رأيه ، أن نرفضها كلية أو نصدقها كلية ، ذلك أن العقل مدين بالكثير
مما لديه من آراء وأفكار وتصورات ومقدمات تجريبية للحس والحواس •
فبدون الخبرة والتجربة الحسية لانتفت عن العقل مجموعة كبيرة من
المعلومات لم يكن بوسعها البتة أن يصل اليها بمفرده (١) •

يبدأ شيخنا الرئيس حديثه عن المعرفة العقلية فيقسم العقل
الانسانى ، تقسيماً اعتبارياً ، الى أربعة أقسام :

(أ) العقل الهولانى

(ب) العقل بالملكة

(ج) العقل بالفعل

(د) العقل المستفاد

(١) راجع النجاة ص ٢٩٧ حيث أوضح ابن سينا أهمية المعرفة
الحسية وما يقدمه الحس للعقل •

وحديث ابن سينا عن درجات العقل هنا أشبه بحديث الفارابي فلا داعي لذكر ذلك بالتفصيل * ويكفى أن نشير هنا إلى أن هذا التقسيم لا يرجع إلى العقل ذاته ، ولكنه يرجع إلى علاقته بموضوع معرفته ومدى احاطته علما به أو عدم احاطته * فما أحاط به العقل علم يسمى العقل من هذه الجهة عقلا مستقادا * أما إذا لم يكن لدى العقل شيئا يذكر عن موضوع معرفته سمي العقل من هذه الجهة عقلا هيولانيا أو ماديا * أما إذا كان العقل على علم بعض الشيء بموضوع معرفته (بين بين) سمي العقل بالفعل أو بالملكة طبقا لتحصيله موضوع معرفته^(١) .

ويرتب ابن سينا هذه القوى ، قوى النفس ، ترقيا بين أن الأدنى منها يكون في خدمة الأعلى ، وأن هذا الأعلى يعد صورة لما تحته ومادة لما فوقه ... » فاعتبر الآن وانظر إلى هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضا ، وكيف يخدم بعضها بعضا : فانك تجد العقل المستقاد ، بل العقل القدسي رئيسا يخدمه الكل وهو الغلية القصوى ، ثم العقل بالفعل يخدمه للعقل بالملكة * والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ، ثم العقل العملي يخدم جميع هذه ، لأن العلاقة البدنية ... لأجل تكميل العقل النظري وتركيته ... ثم العقل العملي يخدمه الوهم . والوهم يخدمه قوتان : قوة قبله وقوة بعده * فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما آذاه ، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية .. الخ »^(٢) .

وكما كشف ابن سينا النقاب عن مميزات المعرفة الحسية وعيوبها نجده هنا أيضا يتحدث عن مميزات المعرفة العقلية وعيوبها * فهو مع تقديره الكبير للعقل الانساني ، وقدرته على معرفة التصورات واستخلاص الكلى من الجزئى ، الا أن هذا العقل بعينه علج عن ادراك حقيقة الأشياء * فالعقل الانساني شأنه شأن أية قوة أو ملكة له حدود

(١) راجع النجاء ص ٢٦٩ والتطبيقات ص ٢٧ .

(٢) طبيعيات النجاء ص ٢٧٤ .

معينة ينبغي عليه أن لا يتخطاها أو يتجاوزها ، لأنه ان تخطاها أو تجاوزها هلك نفسه وأضلها وأضل غيره • فالعقل الانساني ليس « مفتاحا سحريا » نستطيع من خلاله أن نحل كل المشكلات التى تواجه الانسان •

ان ثمة مدركات لا قبل للعقل بها ، لأن العقل مزود بمقولات معينة ملائمة لأنواع معينة من الموجودات ، ولا يستطيع العقل أن يدرك شيئا الا من خلال هذه المقولات • فاذا صادف العقل موجود ما أو شيء ما لا يستطيع أن « يصبه » فى مقولاته فان العقل حينئذ يعجز عن ادراك هذا الموجود أو الشيء •

بعبارات أخرى أوضح : ان لدى العقل البشرى مقولات كالزمان والمكان والوضع والعلية وغيرها ••• وكلها شروط رئيسية للادراك والمعرفة • فاذا أراد العقل أن يدرك شيئا ما فلا بد من « وضع » هذا الشيء فى هذه المقولات ، التى تعد شروطا رئيسية للفهم • فاذا كان ثمة موجود عال على الزمان والمكان ولا وضع له ، فان العقل ، فى هذه الحالة ، اما أن « يسلم » بوجود هذا الشيء أو الكائن ، واما أن يجحد وجوده • لهذا ذكر ابن سينا أن العقل له حدوده فى المعرفة كما كان للحس أيضا حدوده •

كذلك أوضح ابن سينا أمرا على غاية الأهمية ، فقد ذكر أننا فى مشكلة المعرفة ينبغي أن نميز بين : أ — ادراك العقل للأشياء ، ب — وبين الأشياء كما هى فى حد ذاتها • فهو يرى ضرورة الاعتراف بوجود تصورين ، أو حقيقتين ، للأشياء : حقيقة تبدو لنا ويدركها العقل من الظاهر ، وأخرى يعجز العقل عن ادراكها والوصول اليها •

يقول ابن سينا فى تعليقاته « الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر • ونحن لا نعرف من الأشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته ، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض • فاننا لا نعرف

حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض ، ولا نعرف أيضا حقائق الاعراض ومثال ذلك أننا لا نعرف حقيقة الجوهر ، بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو أنه الموجود لا في موضوع ، وهذا ليس حقيقته • ولا نعرف حقيقة الجسم : بل نعرف سببا له هذه الخواص وهى : الطول والعرض والعمق • ولا نعرف حقيقة الحيوان ، بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل • • ولذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر ، فحكم بمقتضى ذلك اللازم • ونحن انما نثبت شيئا ما مخصوصا عرفنا أنه مخصوص من خاصة له أو خواص • ثم عرفنا لذلك الشيء خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أولا ، ثم توصلنا الى معرفة آنيته كالأمر فى النفس والمكان وغيرها مما أثبتنا آنياتها لا من ذاتها ، بل من نسب لها الى أشياء عرفناها أو من عارض لها أو لازم • ومثاله فى النفس : أنا رأينا جسما يتحرك فأثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركا خاصا أو له صفة خاصة ليست لسائر المحركين ، ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى آنيته • وكذلك لا نعرف حقيقة الأول ، انما نعرف أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود ، وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة» (١) •

هذا النص السينوى الممتاز يوضح :

١ — أن العقل لا يدرك حقائق الأشياء •

٢ — هناك فرق كبير بين الشيء كما نتصوره بالعقل وبين الشيء كما هو فى حد ذاته •

٣ — اننا نتعامل مع ظواهر الأشياء فنسب •

٤ — ان المعرفة البشرية معرفة نسبية احتمالية •

٥ — والدليل على نسبيتها اختلاف الناس فى إدراكهم للأشياء •

العقل الفعال عند ابن سينا :

المتابع لمذهب ابن سينا يدرك للوهلة الأولى أن العقل الفعال يعد قطعة أساسية أو حجر الزاوية في مشكلة المعرفة عند ابن سينا . فنحن لا نستطيع أن نعرف شيئاً عنده إلا بواسطة العقل الفعال سواء كان ذلك مباشرة أو من خلال التدرج والصعود من المحسوس الى المعقول ذلك أن العقل الانساني ينتقل من درجة الى أخرى ، ينتقل من كونه عقلاً بالقوة ، ثم عقلاً بالفعل حتى يصير عقلاً مستقداً . وهذا الانتقال الحاصل للعقل الانساني لا يتم من داخل العقل البشرى ذاته ، لأن الشيء لا يمكن أن ينتقل نفسه من حالة الى حالة أخرى غير حاصل عليها ، اذ لو كان كذلك لكان قولنا هذا يتضمن حصول العقل البشرى على العلم والمعرفة وعدم حصوله عليهما معا في وقت واحد ومن نفس الجهة ، وهذا تناقض . لذلك لابد من القول ان العقل الفعال هو الذى ينتقل العقل البشرى من مرحلة القوة الى مرحلة الفعل ، من حالة الاستعداد الى حالة التحصيل ، من الاستعداد للعلم والمعرفة الى حدوث العلم والمعرفة بالفعل . فالقوة النظرية ، كما قال ابن سينا ، « تخرج من القوة الى الفعل بأنلثة جوهر هذا شأنه عليها ، وذلك لان الشيء لا يخرج من القوة الى الفعل الا بشيء يفيد النفس ويطلع فيها من جوهره صور المعقولات . فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات . وهذا الشيء اذا بذاته عقل . ولو كان بالقوة عقلاً لامتد الامر الى غير نهاية ، وهذا محال أو وقف عند شيء هو بجوهره عقل ، وكان هو السبب لكل ماهو بالقوة عقل في أن يصير بالفعل عقلاً ... » (١) .

ويرى ابن سينا أن هذا العقل الذى يوجد دائماً بالفعل هو العقل العاشر ، وهو آخر عقل في سلسلة العقول الصادرة عن واجب الوجود . وترجع أهمية العقل العاشر الى أنه يعد مصدراً لوجودنا المادى ، كما أنه أيضا ينبوع المعرفة الانسانية كلها . فاذا كانت المعرفة تتعلق

بالصور ، فان العقل الفعال هو واهب هذه الصور وهو مالئها • فلديه كل الصور التى يمكن أن تكون عليها موجودات العالم الارضى • لهذا نستطيع أن نقول : ان المعرفة هى الاتصال بالعقل الفعال ، وان الجهل هو الابتعاد وقطع الصلة بين العقل الانساني وبين العقل الفعال •

— والاتصال بالعقل الفعال لا يتم لاي فرد أيا كان ، بل لابد لهذا الاتصال من شروط ، حيث يرى أن هذا الاتصال يمكن أن يحدث عن طريقين لا ثالث لهما ، وقد عرف هذا الاتصال بالعقل الفعال باسم « نظرية الاتصال » وكان زعيمها فى العالم الاسلامى الفارابى •

— أما عن الطريق الاول للاتصال بالعقل الفعال فهو أن يتدرج المرء من المحسوس الى المعقول ، حتى يصل الى درجة العقل المستفاد ، وعندها يمكن للمرء أن يتصل بالعقل الفعال ، حيث تكون مرآة النفس البشرية مهياة لتلقى فيض العقل الفعال وإشراقه • وتأتى أهمية المعرفة الحسية والعقلية هنا من جهة انهما تهيئان مرآة النفس البشرية لتلقى فيض العقل الفعال حيث ينبغى للمرء أن ينفذ عن مرآة عقله غبار العالم الخسى ، أن جاز التعبير ، وان يخول بين اشارات العالم المحسوس وبين عقله كى لا يشغل بشىء سوى معقولات العقل الفعال • ويرى ابن سينا أن هذا هو طريق الحكماء ، وهو الطريق الطبيعى للمعرفة ، اذ يستطيع المرء بجلده واجتهاده ومثابرته وترقيته درجات العلم والمعرفة أن يصل الى العقل الفعال « ان كثرة تصرفات النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية اللتين فى الصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة ، تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما • يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها » (١) •

— أما الطريق الآخر ، فهو طريق الصفوة من الناس ، طريق الانبياء ومن شابههم فى قوة مخيلتهم • حيث يرى ابن سينا أن الله قد خص بعض عبادة بمخيلة قوية ، ومن شأن صاحب هذه المخيلة القوية

أن يشاهد في يقظته ما نشاهده نحن أحيانا أثناء النوم ، إذ بوسع صاحب المخيلة القوية ، أن يطرح جانبا عن نفسه هموم العالم الحسى والمعقولات الحاصلة للنفس من جراء هذا العالم المحسوس ، بحيث لا تصنى نفسه آتئذ الا الى صوت العقل الفعال •

يقول ابن سينا « وقد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا غالبية ، حتى أنها لا تستولى عليها الحواس ولا تعصيتها المصورة ، وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها الى العقل وما قبل العقل انصاتها الى الحواس • فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم ••• (من) ••• ادراك النائم مغيبات تتحققها بحالها أو بأمثله تكون لها • فان هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة • وكثيرا ما يكون لهم في توسط ذلك أن يغييوا آخر الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالانغماء ، وكثيرا ما لا يكون وكثيرا ما يرون الشيء بحالة وكثيرا ما يتخيل لهم مثاله ••••• » (١) •

هنا نجد أن صاحب هذه المخيلة القوية ليس في حاجة الى الترقى في المعرفة درجة درجة ، كما هو الحال بالنسبة للحكماء وغيرهم • ليس صاحب المخيلة في حاجة الى هذا الطابور الطويل من المجاهدات الحسية والعقلية حتى يصل في نهاية المطاف الى الاتصال بالعقل الفعال • فالله قد هيا صاحب المخيلة القوية للاتصال المباشر بالعقل الفعال •

يقول الشيخ « ولعلك تشتهي أن تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها ، فاستمع ، أأست تعلم أن للحدس وجودا ، وان للناس فيه مراتب وفي الفكرة ؟ فمنهم غنى لا يعود عليه الفكر برادة : ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو أثقف من ذلك ، وله اصابة في المعقولات بالحدس • وتلك الثقافة غير

(١) ابن سينا : النفس م ٤ ف ٢ ص ١٧٣ •

متشابهة في الجميع ، بل ربما قلت وربما كثرت . وكما أنك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس ، فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة (ولعله يقصد بالفكرة هنا الادراك عن طريق الاستدلال والقياس وغيرها من عمليات عقلية) (١) .

وكان منطقيا أن يقارن ابن سينا بين العلم النبوي وبين المعرفة البشرية التي جعل لها الصدارة الاولى . حيث يرى أن معرفة النبي نظرا لانها تعتمد على المخيلة ، فانها في حاجة الى تفسير وتاويل ، اذ قد تلعب المخيلة دورها في « تغليف » العلم والمعرفة . لذلك نحن في حاجة لمن يتمكن من استخلاص النتائج وازاحة هذه الاغلفة الموجودة في النصوص الدينية . بمعنى أن النص الديني أشبه برمز يحتاج الى من يفسره .

أضف الى ذلك أن النبي ، أو صاحب المخيلة القوية ، ليس له دخل فيما يحدث له بينما نجد — في مقابل ذلك — أن صاحب الطريق الطبيعي في المعرفة (الحكماء) مسئول مسئولية كاملة عن كل خطوة يخطوها . بعبارة أخرى ان المعرفة الخاصة بالحكيم تتوقف على ارادته ، وليس كذلك الحال فيما يتعلق بالانبياء ، فلا ذنب لهم في مخيلاتهم وفيما يحدث لهم ويحدث منهم .

ولقد وجدت اختلافات كثيرة بين الشراح الارسطيين بشأن العقل الفعال ، وهل هو داخل الانسان أم خارجه ، وهل هو الله أم أنه غير ذلك (١) . وكان لا بد أن يدلى ابن سينا برأيه في هذا الصدد . وخلاصة رأيه هنا هو :

١ — ان العقل الفعال ليس هو الله ، لأن العقل الفعال يعد

(١) الاشارات ق ٢ ص ٣٩٤ — ٣٩٥ وراجع كراي نو ص ٢٠٨ وما بعدها .

(٢) راجع كتابنا : نظرية المعرفة ص ٢٢٠ — ٢٢٥ .

آخر عقل في سلسلة العقول الصادرة عن واجب الوجود • فكيف نسوى بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره (العقل الفعال) !! •

٢ — والعقل الفعال أيضا عند ابن سينا ليس قوة من قوى النفس الانسانية ، بل هو خارج الانسان • ولذلك فليس ثمة عقول فعالة متعددة بتعدد النفوس البشرية ، بل يوجد عقل فعال واحد يشرق بعلمه ونوره على كل العقول البشرية المريدة التي تسمى نحوها وتطرق بابه ان جاز التعبير •

٣ — والعقل الفعال ليس فيه شيء بالقوة ، بل هو موجود بالفعل ، وكل صور الموجودات حاصلة لديه بالفعل • ولذلك فان العقل الفعال هو بعينه العقل • فليس ثمة اختلاف أو تمييز داخل العقل الفعال ، لأن التمييز يرجع الى المادة •
الكلي والجزئي :

بقى أن نتحدث هنا عن موقف ابن سينا من مشكلة الكلّيات ، وهي المشكلة التي أثارها من قبل أفلاطون وأرسطو ، وكان لكل منهما موقفه المبين لموقف الآخر • فنحن نعلم أن أفلاطون يرى ، على ضوء عالم المثل عنده ، أن للكلّيات وجودا عينيا سابقا على وجود الجزئي ، وأنه لولا وجود الكلي ما وجد الجزئي • ولذلك اذا رفعنا الكلي ارتفع الجزئي بدوره • فالاجزاء أو الافراد ، أو التعينات الحسية تأتي طبقا لنماذجها في عالم المثل • فلا يمكن أن يوجد شيء في عالمنا هذا الا وله نموذج ومثال في عالم المثل •

أما أرسطو ، فمن رأيه ، وهو التجريبي أن الجزئي يسبق الكلي • صحيح أن الاولوية للكلي لا للجزئي ، وان العلم علم بالكلّيات لا بالجزئيات ، لكن ذلك لا يعنى البتة أن يكون الكلي سابقا في وجوده على الجزئي • ورأيه في هذا هو أن العقل الانساني قد استخلص الكلي من خلال استقراءه للجزئي ، ومن ثم فان للكلي وجودا ذهنيا فقط وليس له أي وجود عيني ، بينما يرى أفلاطون أن للكلي وجودا عينيا • أرسطو يرى أن الكلي

كامن في أفرادهم ، وان مهمة العقل هي استخلاص الكلى بواسطة عملية التجريد . هذا بايجاز شديد موقف الفيلسوفين اليونانيين الكبارين من مشكلة الكلى

ولما جاء الشيخ الرئيس ووجد تعارضا بين موقف هذين الحكيمين ، أدرك هو ، على ضوء رأيه الذى انتهى اليه بعد نظره في فلسفة الرجلين ، أقول انتهى الى أن هذا التعارض بين الموقفين لا أساس له . وقد حل ابن سينا مشكلة الكلى على ضوء رأيه في مشكلة المعرفة بوجه عام^(١)

لقد انتهينا الى أن ابن سينا لا يرفع من شأن المعرفة الحسية على حساب المعرفة العقلية ، كما أنه أيضا لا يضحى بالجانب الحسى . لقد كان موقفه هو أن للحس دوره ومجالاته وللعقل أيضا دوره ومجالاته ، وليس ثمة تعارض بين الموقفين . وعلى ذلك قال ابن سينا : انه بالنسبة للوجود الحسى لا توجد الكليات وجودا مستقلا . فما يوجد في الواقع ، بالنسبة للحس ، هو هذا الفرد أو ذاك . ومن هذه الناحية يكون الجزئى سابقا على الكلى ، ويكون الكلى ، من جهة أخرى ، ليس الا مجموعة الآراء والافكار والصفات التى استخلصها الذهن من الواقع . هنا نجد أنه اذا لم يكن الجزئى موجودا لما كان ثم وجود أيضا للكلى ، وفي هذا يقول ابن سينا « المعنى الكلى لا وجود له الا في الذهن ولا يجوز أن يتخصص شخصا واحدا ويكون موجودا عاما ، فانه حينئذ لا يكون عاما ، واذا وجد عينا فانه يكون قد تخصص وجوده بأحد ما تحته .. »^(٢)

لكن هناك ، من جهة أخرى ، نوعا آخر من الوجود ، اقصد الوجود العقلى . وهنا يرى ابن سينا أنه اذا نظرنا الى العقل الفعال

(١) راجع الهيات الشفاء ص ١٩٥ وما بعدها من الجزء الاول .

(٢) التعليقات ص ٦٤ .

لوجدنا — كما ذكرنا — أنه مصدر للعلم والمعرفة ، وأن وجود الصور لديه وجود قبلي لا وجود بعدي على حد تعبير « كنت » . هناك نجد أن الكلى ، بالنسبة للعقل الفعال ، يسبق الجزئى ، ولا وجود لهذا الأخير الا اذا كان الكلى موجودا . بعبارة أخرى الكلى موجود لدى العقل الفعال سواء تحقق وجوده الفعلى من خلال الأفراد أم لم يتحقق . لهذا فان الكليات ، بالنسبة للعقل الانسانى ، توجد وجودا بعديا لاحقا للتجربة ، بينما نجد أنها توجد وجودا أولانيا سابقا على التجربة بالنسبة الى العقل الفعال أو ان شئت العقل الالهى .

وعلى ضوء ذلك نقول : ان ابن سينا لم يكن واقعيا ، كما ذهب أفلاطون ، ولم يكن اسميا كما ذهب أرسطو ، ولكنه كان واقعيا واسميا . كان واقعيا حينما قال بالوجود الواقعى للكليات لدى العقل الفعال ، وكان اسميا حينما انتهى ، على المستوى الحسى ، الى أن الكليات ليست الا أسماء بلا مسميات ، لأن ما يوجد فى الواقع أفراد أو أجزاء فحسب .

وهذا ما قد أكدناه فى كتابنا « نظرية المعرفة عند ابن سينا » حينما قلنا : ان الكليات بالنسبة للعقل البشرى غيرها بالنسبة للعقل الفعال . فهى بالنسبة الى هذا الأخير أزلية أبدية ، وهى علة لوجود صور الموجودات التى فى عالمنا هذا ، وهى مصدر المعرفة وموضوعها . . . أما بالنسبة للكليات وعلاقتها بعقلنا بوصفه المكون الرئيسى لها عن المحسوسات ، فانها تكون (فى هذه الحالة) حادثة وليست قديمة ، وتكون معلولة وليست علة . كذلك فانها لا توجد : لا بعيدا عن الذهن البشرى ولا بعيدا عن الأفراد الذين يحملون فيما بينهم « الكلى » وهذا الكلى لا يوجد فيها بالفعل بل بالقوة » (١)

(١) نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ١٨١ وراجع الهيات الشفاء ص ٢٠٩ ج ١ حيث جوز ابن سينا أن يكون الشئ كليا بجهة وجزئيا بجهة أخرى .

القضاء والقدر :

تعد مشكلة الجبر والاختيار من أهم المشاكل التي واجهها المفكرون الاسلاميون على اختلاف مشاربهم ، لأنها ترتبط بالمسئولية والجزاء ، بالثواب والعقاب ، ترتبط بالسلوك الأخلاقي وتحديد الحرية الانسانية ، وموقف الانسان في هذا العالم • وكان لابد لابن سينا أن يدلى برأيه في هذه المشكلة وأن يحدد موقفه منها • وقد عالج ابن سينا هذه المشكلة في مواضع متفرقة من كتبه ، لكن نظرا لأهميتها فقد خصص لها رسالة هي « رسالة القدر » •

ومما يلاحظ على ابن سينا أنه في معالجته لهذه المشكلة قد اقترب الى حد كبير من موقف أهل السنة ، وهو الموقف الذي يصادى ، في النهاية ، بتحديد مسؤولية الانسان وأنه يلعب الدور الذي رسمه الله له . وابن سينا في رسالته هذه يرد على كل شيء ، يقع من الانسان أو يقع للانسان ، الى الله سبحانه وتعالى • فهو يقول بالتدبير الالهي الشامل للكون ، وهذا التدبير لا يخرج عنه موجود من الوجودات • فالعالم الذي نحيا فيه عالم محكم أتقن صنعه خالقه • فليس ثمة صدفة أو اختيار ، بل ضرورة شاملة ، فكل شيء يرد الى المشيئة الالهية • ويخيل الى أن ابن سينا قد كتب رسالته هذه في خريف عمره بعد أن خاض معارك طويلة ، وبعد أن ذاق مرارة الدنيا وآلامها ، وبعد أن قضى في السجن أياما وليالي يفكر فيما وصل اليه حاله • ألفها بعد أن استمتع بحياته وقضى الكثير منها في حياة اللهو والترف كما قضى الكثير منها في القراءة والكتابة ، حيث أدرك بعد ذلك كله أن الحياة الدنيا الى نهاية معلومة وأن الانسان فيها ضيف وأنه ان أجلا أو عاجلا لا بد أن يرحل الى العالم الآخر ، وأن اللذة الحسية شأنها شأن هذا الضيف لابد أن تنتهي حلاوتها وقد يجرع الانسان بعد ذلك مرارتها •

واذا كان لنا أن نلخص رأى ابن سينا في القدر من خلال رسالته

هذه ، لقلنا أن ابن سينا يذكر في هذه الرسالة ثلاثة آراء على لسان ثلاثة أشخاص ، يعد ابن سينا واحدا منهم :

١ — أول شخصية من هذه الشخصيات صديق لابن سينا وهورجل يرى أن الانسان مسئول عن أفعاله وهو المدبر لها ويستطيع أن يفعل ما يشاء • أى أن هذا الصديق يقول بحرية الارادة قويا لاختيار لا بالجبر •
٢ — الشخصية الثانية فهي شخصية ابن سينا نفسه وقد أعصرته التجربة واكتوى بنارها ، حيث أضحي قاب قوسين أو أدنى من الحياة الآخرة • حيث تكون نظرة المرء مختلفة الى حد كبير عن نظريته وهو في حالة الشباب ، حيث يكون آنذاك مقبلا على الحياة معتقدا أنه يستطيع أن يفعل كل شيء • وحيث يكون مفهوم السعادة مختلفا في مرحلة الشباب عنه في مرحلة الشيخوخة • هنا نجد أن ابن سينا بعد أن كان يؤمن في البداية — ايمانا نظريا — بوجود مدبر حكيم ، أصبح الآن مقتنعا كل الاقتناع ، من خلال التجربة ، بوجود المدبر الأعلى الذى لا يعرب عن علمه مثقال ذرة في السماء والأرض •

٣ — أما عن الشخصية الرمزية الثالثة التى ذكرها ابن سينا فهي شخصية حى بن يقظان^(١) • ونحن نعلم أن ابن سينا يقصد بحى بن يقظان العقل المتأله ، لأن حيا هنا هو العقل ، واليقظان هو الله • فحى بن يقظان يمثل الحكمة الالهية التى توجه العقل الانسانى • ويتدخل حى بن يقظان في حل الاشكال الذى دار بين ابن سينا وبين صاحبه الذى لا يؤمن بالقدر • وعبثا يحاول ابن سينا أن يعرفه أن الشخصية الانسانية تختلف عن كل الموجودات الأخرى ، اذ أنها تخضع لصوارف ودوافع معينة ويصعب على المرء حصر الأسباب التى تدفعه الى عمل هذا والامتناع عن ذاك ••• ثم ان هناك قوى داخل النفس الانسانية أشبه بساحة القضاء حيث يسعى كل منهم الى تبرير موقفه ، وأحيانا ينخدع القاضى أمام بعض المدافعين المهرة فيقنع فريسة لهم ••• وهكذا •

(١) ابن سينا : حى بن يقظان ص ٤٠ — ٤٩ نشرة احمد أمين ط ٣ دار المعارف — مصر ، وكراوى نو : ابن سينا ص ٢٧١ وما بعدها ••

هنا نجد ابن يقظان يسعى الى تناول القضاء والقدر الذي آمن به من قبل ابن سينا • وحى في تناوله لهذه المشكلة يقرر عدة أمور :

١ — أن هذا العالم محكم في ايجاده ومحكم في نظامه ، وهو يشهد بوجود منظم وخالق له •

٢ — ينبغي أن نميز بين الله وبين الانسان ، فلا ينبغي أن ننظر الى الاله بحسبانه شخصا ، ولا ينبغي أيضا أن نحكم عليه سبحانه بمقاييس بشرية ، وكأننا بذلك ندرك ما يدور من حكمة الهية • اننا ينبغي أن ننزه الله عن كل ما عداه من موجودات • وفي هذه الحالة يصعب علينا ، بل يبدو من المحال كثيرا ، أن نفسر بعض الوقائع والأحداث ، أو نجد لها مبررا •

فلا يصح البتة أن نحكم على أفعال الله من خلال فكرتنا عن المنفعة ، بحيث إذا جاء فعل الطبيعة موافقا لهوانا قلنا انه خير ، وإذا جاء مخالفا لانا قلنا انه شر • ألم يقل سبحانه « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون » (١) •

ان أفعال الله خارجة عن مقاييسنا ، خارجة عن بواعثنا وصوارفنا والتي من خلالها نحكم نحن على الفعل • ولهذا فان الله لا يسأل عما يفعل • وهذا أمر لا يدركه الا من رسخ في العلم وزالت الشبهات عن عقله ، وامتد له العمر •

ثم اننا اذا طبقنا المقاييس البشرية على الأفعال الالهية لغابت عنا وجوه الحكمة الالهية ، وما أكثرها • بل سيكون حكمنا على هذه الأفعال حكما قاسيا في أغلب الظن • ويكفى أن نستشهدنا بما جرى بين سيدنا موسى وبين الخضر عليه السلام ، وكيف أن سيدنا موسى ، وما أدراك من هو سيدنا موسى من ثقة في الله مطلقة ، قد حار وأساء غمما ما يجري

(١) سورة البقرة — آية ٢١٦ •

من تدبير الهى ، وذلك لاشئ الا لأنه لم يصبر على ما لم يحط به خبرا
على حد التعبير الجميل للقرآن الكريم (١) .

٣ — وفى مقابل هذا التمييز بين الحكمة الالهية والارادة الانسانية
ينبغى أن ننتبه الى أن الطبيعة الانسانية مركبة ، وأكاد أقول معقدة اذ
يصعب علينا أن نردها الى العوامل الداخلة فى بنائها . فثمة عوامل
جغرافية وسياسية واقتصادية وأسرية ودينية ... وكلها تلعب دورا
هاما فى بناء شخصية الفرد . ولما كان من غير المستطاع تحديد نسبة
كل عامل من هذه العوامل فى تكوين الطبيعة الانسانية ، وجب أن نسلم
أيضا بصعوبة تفسير السلوك الانسانى ، اذ أنه يتم ، حيثئذ ، تحت
تأثير عوامل لا نعلم شيئا عنها . فالطبيعة الانسانية ، كما يقول ابن
سينا ، مركبة من عقل قليل الأعوان ، وشهوة متحفزة ، وغضب متعجل
باطش ، وأفعال الانسان تصدر عنه بحسب نتيجة الصراع بين هذه
القوى . وينبغى على الانسان أن يعترف بذلك وأن يحاول ، بكل جهد ،
أن يرجح الناحية العليا فى الطبيعة الانسانية على الناحية السفلى ،
خاصة وأن الارادة التى تنبعث منا قد تكون نتيجة خاطر سريع ، أو
خيال خاطف وقد تكون نتيجة صورة خارجة عنا أو باعث من نوع معين
بحيث يكون هذا الباعث خارجا عن ارادتنا . وقد تكون هذه الارادة
الخاصة بنا نابعة منا نتيجة تفكير طويل ومثرو ، وقد تكون تحت تأثير
انفعال أحقق ... الخ وهذا معناه أن ارادتنا قد تكون حاصلة عنا بغير
ارادتنا !! . وقد نكون على علم بها ، فقد يكون اختيارنا نابعا عن جبرية
صارمة ، وقد يبدو لنا غير ذلك . فكثيرا ما يكون الانسان فى موقف
صعب حينما تأتى الدوافع والبواعث والصوارف من كل حذب وصوب ،
ويقف الانسان وسط هذه العوامل التى يسعى كل منها الى جذبها ناحيته .
ومهما حاول المرء أن يدفع عن نفسه تأثير الأشياء وتأثره بها ، فإنه
لا يستطيع ذلك ، وهنا يدرك أنه الى الجبر أقرب ، وأن اختياره أمر
بعيد المنال .

(١) اقرا سورة الكهف وخاصة الاية ٦٨ .

٤ — ويرتبط بما سبق أشد الارتباط هو أن الانسان لا يعيش وحده في هذا العالم ، بل هناك موجودات أخرى تحد من حريته ونشاطه ، وأحيانا يتغلب الانسان على هذه الموجودات (الظروف: بصفة عامة) وأحيانا أخرى تقهره على التراجع ، بل وقد تجبره على أن يسلك بغير ارادته •

لهذا كله انتهى ابن سينا الى القول بالقضاء والقدر ، وبأن الانسان، وان كانت أفعاله تصدر عنه من خلال طبيعته الخاصة ، إلا أن هذه الطبيعة تندرج ضمن نظام كونى شامل لا يفلت عن قضائه وقدره مخلوق •

ولعل مما يخفف من هذا الموقف الجبرى عند ابن سينا هو أنه كان من المتفائلين • فهو يرى أن الخير هو المراد من هذا الوجود ، وأن الشر دخيل على العالم وليس أصيلا في وجوده وتركيبه • فالشر أمر عارض وليس أمرا جوهريا • وإذا كان له قدرا من الوجود فمن أجل الخير أيضا • فالخير يسود العالم كله ، ولا يقلل من بياض الثوب بعض البقع السوداء ، بل قد تكشف هذه البقع السوداء عن بياض الثوب الناصع لمن كان غافلا عنه !! ••

لذلك قرر ابن سينا « أن النظام الحقيقى والخير المحض هو ذات البارى ، ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته ، وكل ما يصدر عن ذاته، اذ هو نظام وخير ، يوجد مقترنا بنظام يليق به • اذ الغاية في الخلق هو ذاته • وهذا النظام • والخير في كل شىء ظاهر اذ كل شىء صادر عنه ، لكنه في كل واحد من الأشياء غير ما في الآخر ••• » (١)

ولقد أعطانا ابن سينا ، على ضوء هذا الاتجاه الجبرى ، معنى جميلا ورائعا لمفهوم الثواب والعقاب • فعنده نجد أن الثواب هو حصول النفس على كمالها الذى اشتاقت اليه وسعت نحوه طوال حياتها • أما

العقاب فليس مقصودا به الأذى وإنما يقصد به ، كما يفهمه ابن سينا ، محاولة استكمال للنفس التي جهلت خيرها الحقيقي • فالعقاب هنا لا يعنى إيذاء النفس . ولكنه يعنى إعادتها الى صوابها وكمالتها • وهذه نظرة متفائلة للغاية من ابن سينا • يقول الشيخ الرئيس « الثواب هو حصول استكمال النفس كمالها الذى تنتشوقه ، والعقاب تعريض النفس الغير المستكملة لأن تستكمل ويلحقها فى ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها • والحال فى ذلك شبيهة بالحال فى المريض اذا عولج بما يكرهه ليعقبه ذلك صحة » (١) •

التصوف عند ابن سينا :

بقى أن نتحدث عن الجانب الذوقى عند ابن سينا حتى نكون بذلك قد عرضنا اتجاه الرجل الفيلسوفى من كل زواياه • وهنا ينبغى أن نؤكد فى البداية أن ابن سينا لم يكن صوفيا فى مرحلة من مراحل حياته : سواء كانت حياته آنذاك آمنة مطمئنة أم كانت مضطربة مثيرة • فقد أشرنا الى أن الرجل قد شغل عدة مناصب هامة وأنه اضطهد حيننا وتقرّب من السلطة أحيانا : وكما ذاق حلاوة العيش فى اللقصور ذاق مرارة العيش أيضا فى السجون ••• ورغم ذلك لا نستطيع أن نجد عنده تصوفا بالمعنى الحقيقى للكلمة اذا فهم التصوف على أنه رد فعل لأمر ما !! ••

إننا اذا فهمنا التصوف على أنه تجربة ذاتية تعتمد فى المقام الأول على القلب وعبور الطريق بمقاماته وأحواله ••• أقول اذا كان هذا هو التصوف ، فإن ابن سينا لم يكن صوفيا ، لأنه لم يتحدث بلغة القلب ، ولم يكتوينار العشق الالهى ، ولا زهد فى الدنيا ولهذا نحن نتفق — بحذر — مع « دى بور » حينما ذكر أن أراء ابن سينا عن النفس من الوجهة الالهية هى التى قادته الى «أنظار صوفية ، بعضها فى قالب شعري •

وكما اضطره مرة خطر داهم الى الفرار من وجه أعدائه متذكرا في ذي الصوفية ، كذلك يحتمل أن تكون قد ألجأته الضرورة في ساعات انتقباضه الى الكتابة بروح صوفية ، واذن فتصوفه شيء عارض يتوج بناء مذهبه ، لكنه لا يدعمه أو يقومه . » (١) ولا يخلو كلام «دي بور» هذا من تجاوز للواقع لأن ابن سينا اذا كان قد كتب في التصوف تحت تأثير «الضرورة» كما ذكر «دي بور» فإن هذه الضرورة كانت ملازمة أغلب الأحيان لابن سينا فكيف نقول ان هذه الضرورة شيء عارض الا قد نحكم على تصوف ابن سينا أحكاما متباينة ، لكنها لا ينبغي أن نخطئ على أن المتأخية الذوقية عنده ليست أمرا عارضا في مذهبه وانما هي قطعة أساسية كما سنرى الآن .

قلنا أن ابن سينا لم يكن صوفيا عاش تجربة التصوف ، ولكنه مع ذلك لم يكفر بتجارب الصوفية ، ولم ينكر عليهم أفعالهم وأقوالهم، بل انه يحذرنا من ذلك «اذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتقصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة . . . اذا بلغك أن عارفا أطلق بقوته فعلا أن تحريكا أو حركة، يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الانكار ، فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبار مذاهب الطبيعة . . . واذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصابه متقدما بيشري أو نذير ، فصدق ولا يتعسر عليك الايمان به ، فان لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة » (٢) .

وابن سينا رغم هذا الموقف ، ورغم أنه تحدث عن العشق الالهي واستخدم بعض العبارات التي يستخدمها الصوفية ، ورغم أنه خاض بعض المجالات التي تدخل في قلب التصوف ، الا أن ذلك كله لا يعني أنه كان صوفيا ، فالعارف عند ابن سينا فيلسوف في المقام الأول ، اعتمد كل الاعتماد على عقله في ادراك ما يدركه وفي التعبير عن ما يدركه .

(١) دي بور : دائرة المعارف الاسلامية - مادة ابن سينا ص ٣٢٠
مجلد ٢ - دار الشعب .

(٢) الاشارات - القسم الرابع ص ١١١ - ١١٩ ط ٢ - دار المعارف .
(م ٢٤ - الفلسفة الاسلامية)

ولغة العقل هي لغة الفلسفة. بينما لغة القلب هي لغة التصوف . لهذا فتحزن اراء « فيلسوفيه له مذهب خاص في طبيعة الوجود ، في النفس الانسانية التي هي جزء من هذا الوجود » . فلما نظر في طبيعة النفس ومركزها في العالم الروحي — حسب مذهب — جره ذلك الى الخوض في مسائل عليها مسحة صوفية ، وشرح هذه المسائل بأسلوب شعري جميل أحيانا وأسلوب منطقي جدلي عنيف أحيانا أخرى ، وهو في كل ذلك يهلك ويعلى ويسأل ويحيب . مستمدا العون من نظرياته الميتافيزيقية والكسمولوجية والأخلاقية . ولكنه أحيانا تستولى عليه حال هي أشبه بأحوال الصوفية ، فيفيض في وصفها بلغة القوم وهو ليس منهم ^(١) .

معنى هذا أن العارف عند ابن سينا فيلسوف يعمل عقله في كل ناحية من النواحي التي يطرقتها : زاهد بعقله ، مريد بعقله ، عارف بعقله ، المريد رجل وقف على باب الصوفية ، أو أن شئت ساطيء بحر التصوف ، وأعجب بهم ، وعبر عن إعجابه بلغة العقل . فاذا كان قد ذكر ما يذكرون ، وقال ما ينطقون ، ورأى ما يشاهدون فإن ذلك كله تم له بالعقل فحصبه

لذلك نجد أن « الرياضة » هنا ليست رياضة بالمعنى الصوفي (كتصفية النفس مثلا) بل هي رياضة عقلية ، والزهد زهد بالعقل وليس زهدا حيا واقعا ، والسعادة عنده سعادة عقلية لا سعادة قلبية ، والمشاهدة هنا بالبرهان لا بالحدس والذوق والبصيرة .

والحديث عن الجانب الصوفي حديث عن جانب رئيسي عند ابن سينا اذ يعد امتدادا طبيعيا لحديثه عن المعرفة الحسية والعقلية ، ويغد استكمالا لمذهبه بوجه عام : فقد أشرنا الى نظريته في الاتصال وقتلنا ان غاية الفيلسوف هي الغاية التي يسعى أيضا اليها الصوفي لأن العقل الفعال عند الفلاسفة هو بمثابة الوحي بالنسبة للأنبياء أو « الملهم » بالنسبة للصوفي . غير أن الصوفي ينصل بحدسه ومخيلته لهذا العقل الفعال ،

(١) د . أبو العلا عفيفي : الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا ص

٤٠٢ من الكتاب الذهبي للمهرجان الالفى لابن سينا .

بينما يصل الفيلسوف بالتدرج الطبيعي . وهذا نجد أن ابن سينا يبين أن الطريق شاق للاتصال بالعقل ، الفعال . إذ على المرء أن يهرجدرجاته إذا أراد الاتصال : من هذه الدرجات الواردة ثم الرياضة حيث يتخلص المرء حينئذ من شوائب النفس والعقل ساعيا إلى تصفية نفسه تصفية تامة ، حتى تكون مهياة لتلقى السر الالهي على حد تعبيره .

فإذا ما بلغت الإرادة والرياضة حدا ما ، عنت للمرء خيبات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه ، وهو المسمى عندهم (الصوفية) أوقاتا ، وكل وقت يكتنله وجدان وجد إليه (في زمن سابق) ووجد عليه (زمن لاحق) . ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض (١) .

كذلك يذكر ابن سينا في التعليقات أن « النفس الذكية إذا فارقت أفاضت عليها العقول كمالا لا تكون به من لوازمه المعقولات ، فتستجلى لها الأشياء دفعة ولا تحتاج إلى مخصصات » (٢) .

أما عن مقامات العارف الذي تحدث عنه ابن سينا ، فنجدها أربع مقامات هي : التفريق ، النفس ، الترك ثم الرفض ، « العرفان مبتدئ من تفريق ونفرض وترك ورفض ممعن في جمع ، هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ، منته إلى الواحد ثم وقوف » (٣) .

فالعارف يفرق في البداية بين الحق وبين ما عداه . وبعد هذه التفرقة ينفض المرء عن فكره كل ما يحول بينه وبين الوصول إلى الله ، ويتمثل ذلك في البعد عن الخاس ، واعتزالهم وكره الدنيا وما فيها .

(١) الاشارات ن ١٠ ق ٢ ص ٤٥٧ .

(٢) التعليقات ص ٨٤ — ٨٥ .

(٣) الاشارات ص ٩٦ — ٩٨ .

أما ما يقصده بالترك فهو أن يوافق العارفة ظهوره كله لكل ما نفضه
عن نفسه في المرحلة السابقة ، حتى إذا تمكن هذا المقام منه ، انتقل
إلى الرفض حيث يأمن العارف بربه ولا يوحى به بديلا • يقول ابن
هيكل : « فالواصفون إلى هذه الدرجة » درجة الرفض « يشق أنسهم
بالرفيق الأعلى والكأس الأوفى » إلى أن يصير الالتذاذ بما سوى الله
تعالى مستحقرا عندهم في جنب تلك العادات العالية الرفيعة • فتلك
اللذات التي كانت متروكة قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة « (١) •

الفصل السادس

القرالى

(٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ)

الفصل السادس

(٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ)

الغزالي

المولد والنشأة

يعد الغزالي ، شأنه في هذا شأن ابن سينا ، من الفلاسفة الذين تركوا لنا تراثا ضخما ، وكانوا أينما أجهن حظا ، لأن أهم أعمالهم موجودة الآن . هذا فضلا عن أن ترجمة حياته معروفة . فقد كتب عنه معظم المؤرخين . وقبل ذلك كله ، ويعده ، فإنه ترجم لنفسه في كتابه الشهير « المنقذ من الضلال » (١) .

أما عن مولده فنطالع في طبقات الشافعية الكبرى انه ولد بطوس سنة ٤٥٠ هـ ، وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس . ويذكر المؤرخون أن الغزالي قد نشأ نشأة فقيرة . وعندما أشرف والده على لقاء ربه أوصى أحد الأصدقاء أن يعمل ما في جهده في سبيل تعليم ولديه : أبا حامد وأخيه أبا الفتوح ، حيث قال له « ان لي لتأسفا عظيما على تعلم الخط وأستهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين ، فعلمهما ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع ما أخلفه لهما » .

لقد أدرك الأب ، قبل رحيله ، قيمة العلم . ولهذا أوصى صاحبه أن ينفق على ولديه كل ما ادخره لهما في سبيل العلم . فلما مات ، أقبل صاحبه على تعليم ولديه حتى آخر درهم تركه لهما والدهما . ويبدو

(١) توجد ترجمات كثيرة للغزالي أهمها في هذا : طبقات السبكي ٤ : ١٠١ ، وتبين كذب المفتري ٢٩١ : ٣٠٦ ، ووفيات الأعيان لابن حلكان ، وسيرة الغزالي للدكتور عبد الكريم العثمان ، وكذلك مؤلفات الغزالي لاستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي (القاهرة سنة ١٩٦١) ، وكرادي نو في كتابه عن الغزالي ، ود . سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي دار المعارف سنة ١٩٦٥ وكذلك تدري حافظ طوقاني : العلوم عند العرب ص ١٨٦ وما بعدها — مكتبة مصر (بدون تاريخ) - وغير ذلك الكثير والكثير . . .

أن هذا الصاحب لم يكن يقل فقرا عن والد الغزالي ، فسرعان ما جمع الولدين : الغزالي وأخيه وقال لهما « اعلمنا أنى قد أنفقت عليكما ما كان لكما . وأنا رجل من الفقر والتجريد ، بحيث لا مال لى فأواتبكما به . وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ الى مدرسة ، فانكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما . ففعلا ذلك . وكان هو السبب فى سعادتهما وعلو درجتيهما . وكان قول الغزالي « طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون الا لله » .

لقد كان الوالد فقيرا لا يأكل الا من كسب يده فى عمل غزل الصوف ، ويطوف على المتفقهة ويجالسهم ، ويتوفر على خدمتهم ويجد فى الاحسان اليهم والنفقة بما يمكنه عليهم وأنه كان اذا سمع كلامهم بكى وتضرع ، ويسأل الله أن يرزقه ابنا يجعله فقيها . . . فاستجاب الله لدعوته .

وتوجد واقعة صغيرة حدثت للغزالي فى صباه ، لكن يبدو أنها كانت السبب الرئيسى فى استيعابه علوم عصره استيعابا قائما على البصر والبصيرة ، على العقل والحدس . فقد ذكر أنه فى احدى رحلاته العلمية فى فترة صباه ، قطع عليه الطريق وأخذ « العيارون » جميع ما معه ومضوا ، فنتبهم الغزالي . وكان أن التفت اليه كبيرهم قائلا له : ارجع ويحك والا هلك . فقال الغزالي : أسألك بانذى ترجو السلامة منه أن ترد على تعليقاتي فقط (يقصد المخلة التى كان يحتفظ فيها بالكتب فحسب) فما هى بشىء تنتقمون به . فقال له قائد العصابة : وما هى تعليقاتك ؟ فقال الغزالي : كتب فى تلك المخلة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها . فضحك الرجل وقال : كيف تدعى أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك ، فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ؟ ثم أمر بعض أصحابه فسلم الغزالي المخلة . ولقد قال الغزالي بعد ذلك : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدنى به فى أمرى . فلما واقبت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علته ، وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم أتجرد من علمى .

ويضيف ابن خلكان الى ما سبق أن الغزالي اشتغل في مبدأ أمره بطوس على « أحمد، الراذكاني » ، حيث تعلم على يديه الفقه ، ثم توجه الى جرجان حيث تعمق هناك في القراءة والاطلاع على يد أبي نصر اسماعيل . ثم قدم نيسابور حيث بدأ يتتلمذ على يد امام الحرمين الجويني ، أحد نجوم مدرسة الأشاعرة^(١) . وجد في الاستغال حتى تخرج في مدة قريبة ، وصار من الأعيان المشار اليهم في زمن أستاذه ، وصنف في ذلك الوقت وكان أستاذه يتبجح به ولم يفارقه الى أن مات الأستاذ عام ٤٧٨ هـ .

بعدها خرج الغزالي من نيسابور الى العسكر ، حيث لقي الوزير نظام الملك فأكرمه وعظمه وبالغ في الاغداق عليه ، حيث أعجب هذا الوزير اعجابا لا حد له بعقلية الغزالي وببرايعته في شتى فروع العلم والمعرفة وقدرته على افحام الخصم . لذلك عينه الوزير « نظام الملك » أستاذا في مدرسته « النظامية » ببغداد ، وكان ذلك في جمادى الأول عام ٤٨٤ هـ ، حيث أعجب العراقيون بالغزالي الذي ذاع صيته .

ولا شك أن الغزالي قد أفاد الى حد كبير من تلمذته على يد الجويني بما كان له من شأن في تاريخ علم الكلام عامة ومذهب الأشاعرة خاصة . فقد أفاد منه في شتى فروع المعرفة من منطق وجدل وكلام وفقه . الخ . ولا شك أيضا أن هذه البذور الأشعرية نمت وترعرعت لدى الغزالي فيما بعد باعتباره زعيما من زعماء الأشاعرة في عصرها الذهبي ، حيث استقرت أفكاره الكلامية في هذه الفترة .

على أن الغزالي لم يرض بتسليط الأضواء عليه وديوع صيته هذا ، فقد بدأت بذور الثورة الروحية لديه تنمو حيث بدأ يميل الى الزهد والفقر الارادي . . لقد بدأ الحج الى الله . . بالمعنى الشامل لكلمة الحج : الروحي والمادي . وبعد ذلك عاد الى الشام حيث بقي في

(١) راجع المقدمة الخاصة بالجويني من نشرتنا لكتابه « الشامل في اصول الدين بالاشتراك مع آخرين . منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩ م .

دمشق فترة يلقى بجامعة دروسه الدينية ، ثم انتقل الى بيت المقدس ،
وبعد ذلك رحل الى مصر وأقام بها (بالاسكندرية) فترة من الزمن .

لكن ما لبث أن عاد الغزالي الى موطنه الاصلى « طوس » بادئا
بتدوين ما أمله ، وجمع ما تفرق ، واسترجاع ما فات والاستعداد لما
هو آت . . لكنه أثناء ذلك طلب منه العودة الى نيسابور والتدريس
بالمدرسة النظامية من جديد ، فاستجاب لذلك على مضض وبعد محاولات
مستمرة من الآخرين ، غير أن عودته لم تستمر ، اذ سرعان ما طلق
التدريس والناس . . . حيث خلع زيه المألوف وبدأ في ارتداء زي
الصوفية « الخانقاه » وكان له الفضل في ازدهار حركة التصوف الاسلامي
السني ، فبفضل كتبه في التصوف صار التصوف ذروة المعرفة والأخلاق
والكمال العلمي والعملی ، كمان له الفضل أيضا في كسر شوكة الفلاسفة
الذين وثقوا في العقل ثقة مطلقة^(١) . لقد عاد الغزالي بعد ذلك الى
الجامع لا ليبيث العلم السابق على مرحلة العزلة ولكن ليبيث علما جديدا
هو علم ترقية الانسان في روحه وفي تفكيره وفي أخلاقه وهو علم المعرفة
الذوقية التي يصل اليها الانسان من طريق سلوك التصوف بعد أن يكون
قد حصل العلوم النظرية بأدلتها المتعارفة .

لقد كان الغزالي داهية في كل فرع من فروع العلم والمعرفة ، وكان
واضحا في عرض أفكاره والتعبير عنها ، كما كان بارعا في فهم خصومه
ومعارضيه . وفي هذا الصدد لا يقوتني أن أشير الى سيطرة الغزالي
الفائقة على اللغة العربية والفارسية ، كما قال كارادغى فو ، وكيف أنه
كان يصول ويجول معبرا عن أدق خطرات النفس البشرية حيث كان
ينتقى الكلمات والألفاظ التي تنطبق على المعنى المقصود انطباقا تاما .
ولقد كان ، رحمه الله ، يعبر عن الفكرة بأكثر من أسلوب ، مرة بقصد
الايضاح وأخرى بقصد الشرح والتحليل والتفسير . . . وهنا نشير الى
أن له في الأدب رسائل وآراء وهو بهذا المعنى أديب . وله في الفلسفة

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٤ ص ٢١٦ — ٢١٨ .

مؤلفات ... وهو بهذا المعنى فيلسوف ... وباختصار شديد جدا نقول
انك تستطيع أن تقول ، وأنت مطمئن تماما ، الى أن الغزالي كان فيلسوفا
مع الفلاسفة ، متكلماً مع المتكلمين ، فقيهاً مع الفقهاء ، صوفياً مع
الصوفية ... الخ .

ولقد بلغ إعجاب « البارون كارادى فو » بأسلوب الغزالي لدرجة
قال فيها « ان الكلمات كانت تجرى من بين شفتيه من غير أن تتشف ،
وذلك بغزارة عجيبة لا تنافى الرقة واللطافة ، وله من المزايا اللغوية ما
يستنبطه من مصادره ومن تعوده الكبير للغة الفارسية . وتعتنى عربيته
وتلين بايلاف الفارسية ، وتجد لقاموسه سيلاً عجيباً ، وتتخذ كل فكرة
عنده تعبيراً مضاعفاً أضعافاً ، وهو يزيد التماعاً وضبطاً عند كل صولة
كما يظهر . وهذه هى الطريقة التى يحلم بها الخطيب ، وهى أيضاً
طريقة العالم الخلقى الذى يمحس ملاحظته ويوثق تأمله . وهى طريقة
العالم النفسى الذى يميز فى النفس عروفاً مستدقة مقداراً فمقداراً ..
ويضيف : ولا أعرف غير أساليب قليلة ، فى أى أدب كان ، بلغت ما بلغ
أسلوب الغزالي رقة وأبهة . ولذا فأننى لا أرى غير الاعراب عن أسفى
على تعذر ايراد الغزالي حرفياً تقريباً » (١) .

تطور حياة الغزالي الروحية :

لكى ندرك فلسفة الغزالي (٢) أدراكاً حقيقياً ونقف على الدعائم
القوية التى استند اليها ، لابد لنا أن نتتبع تطور حياته الروحية ، لأن
من شأن هذا التاريخ الحى الذى دونه لنا فى رائعته الفلسفية الأدبية
« المنقذ من الضلال » أن يطل لنا كثيراً من المشاكل ، فضلاً عن أنه

(١) كارادى فو : الغزالي ص ٥٦ ترجمة عادل زعير — الناشر عيسى
البابى الطبى وشركاه (بدون تاريخ) .

(٢) ينبغى ان يكون واضحاً اننا نتحدث فى كتابنا هذا عن الغزالي
بحسبانه فيلسوفاً لأن له جوانب أخرى كلامية وصوفية وخلقية وقد عرضناها
كلها فى كتابنا : علم الكلام ومدارسه ، دراسات فى التصوف الإسلامى ،
الفلسفة الخلقية فى الإسلام ■

يوضح أن الغزالي كان فيلسوفا من الطراز الرفيع وأنه أيضا كان ناقدا فلسفيا قل أن وجود الزمان بمثله . وسوف اعتمد هنا في تتبع حياته الروحية على كتابه سالف الفكر .

من الملاحظ أن الحياة الروحية للغزالي ، رغم ما أصابها من توتر داخلي أحيانا واضطهاد خارجي أحيانا أخرى ، إلا أن المرء يدرك أن هذه الحياة قد سارت متوازية كل التوازي مع نضوج الرجل الفكري . فالفرد يبدأ حياته الفكرية في البداية واثقا في التجارب الحسية كل الثقة ثم ما يلبث أن يتجاوز هذا المحسوس الي المعقول أو ان شئت يتجاوز الحس الي العقل ، حيث يتبين له في هذه المرحلة أن العقل أصدق انباء من الحس . ثم قد يتجاوز المرء مرحلة العقل الي مرحلة أخرى هي عند الغزالي مرحلة الحدس ، حيث يتضح له أن الحدس ايقن انباء من الحس والعقل . ولنبدأ الطريق من بدايته مع حجة الاسلام : الغزالي .

يقول الغزالي ، في بداية حديثه في المنقذ من الضلال ، الذي ألفه في آخر حياته : ان الهدف من رسالته هذه هو أن يبين فيها غاية العلوم وغائلة المذاهب وأغوارها ، حاكيا ما قاساه في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق وما استجراً عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الي بقاع الاستبصار . . وما استنفذه في علم الكلام أولا ، ثم طريق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق علي تقليد الامام ، ثم ما خبره من الفلسفة وما ارتضاه أخيرا من اللجوء الي التصوف^(١) .

يرى الغزالي أنه بدأ بحثه عن الحقيقة فأدرك للوهلة الأولى : اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأمة في المذاهب مع كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الاكثرون ومانجأ منه الا الأقلون ، وكل فريق يزعم أنه الناجي وكل حزب بما لديهم فرحون «^(٢) .

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٨١ — ٨٧ نشرة د . عبد الحليم محمود — دار الكتب الحديثة — بدون تاريخ — وعلى هذه النشرة سوف نعتمد في عرض تطور حياة الغزالي .

(٢) المنقذ ص ٨٨ .

ولقد جبل الغزالي على الشغف بادراك الحقيقة والبحث عنها مهما كلفه هذا البحث من عناء ومشقة « فلقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى غزيرة وفطرة من الله وضعتا في جبلتى لا باختياري وحيلتى حتى انجلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا » (١) .

ومن العجيب أن المرء ، كما يقول الغزالي ، يولد على فطرة الاسلام الصحيحة ، لكن أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه . وكان هذا هو السبب في أن تحرك باطنه الى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين والتميز بين هذه التقليديات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات » (٢) .

ويقول الغزالي : ولم أزل في عنفوان شبابه — منذ أن راهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق (بحر المذاهب والعقائد الذى أبحر فيه باحثا عن الحقيقة) وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الجذور . أتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع .. » (٣) .

ولقد أصر الغزالي على موقفه هذا الدائب والدائم في بحثه عن الحقيقة . ولهذا نجد أنه قد بحث وفتش عن كل الزاعمين أنهم أصحابها ، يقول الغزالي « .. لم أغادر باطنيا الا وأحب أن أطلع على بطاقته ولا ظاهريا الا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلميا الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه

(١) المرجع السابق ص ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٨ .

ومجادلته ، ولا صوفيا الا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبدا الا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلا الا وأتحسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته ..» (١) .

هذه هي أصناف أولئك الذين زعموا ، في عصر الغزالي ، أنهم بلغوا الحقيقة دون غيرهم . وسوف نرى ، حالا ، كيف أن الهدف الذي سعى كل منهم الى نيله وبلوغه يختلف كل الاختلاف عن الهدف الذي كان يسعى اليه الغزالي . ولعل تحديد الغزالي أولا لفكره « العلم » وفهمه الخاص له يفصل المقال بينه وبينهم . فهو يفتش عن « علم » لا يأتيه الباطل ، يبحث عن حقيقة لا يمكن أن يشك أحد فيها اذا بلغها مهما كان منطق الخصم ومهما كانت أدلته . ولهذا فان الغزالي يقدم لنا ، بلغة المناطقة ، تعريفا جامعا مانعا للعلم اليقيني . يقول الغزالي « انما مطلوبى العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنته امكان الغلط والوهم ولا يتنزع القلب لتقدير ذلك . بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنته أو تخديا باظهار بطلانه ، مثلا ، من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً . فانى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفتى ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه فأما الشك فيما علمته فلا » (٢) .

هذا هو محك العلم الصادق عند الغزالي : الوضوح ، التميز ، الانكشاف الذى لا تلابسه ذرة شك ... كل هذه شروط أساسية لقبول الغزالي العلم أو رفضه له طبقا لهذه المواصفات .. « كل مالا أعليه

(١) المنقذ ص ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٤ — ٩٥ .

على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه • وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » (١) •

وكانت المفاجأة الكبرى التى اكتشفها الغزالى وهى أنه ، بناء على هذه الشروط المنهجية والاساسية للعلم والمعلوم ، وجد أنه غير حاصل على علم بهذه المواصفات حتى الآن « ثم فتشت عن علومى ، فوجدت نفسى عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة الا فى الحسيات والضروريات » (٢) • لان كل مالمديه آراء وأفكار خاطئة أخذها عن طريق الاساتذة والمجتمع وعن طريق التقليد الاعمى لما آمنت به الاسرة وغيرها مما كان له أثره فى تكوين الغزالى فكريا • لهذا سعى الغزالى الى اعادة النظر فى كل ما حصله وطرحه جانبا أو على الاقل سعى الى اعادة تقويم مالمديه من آراء ومعتقدات ، وبدأ يبحث فيما حوله ومن حوله عن اليقين •

لقد اعتقد فى البداية أن اليقين لا بد أن يكون فى الحسيات والضروريات فهذه ، لا شك فى وجودها ، ومن ثم فان كل ما يحدث عنها ينبغي أن يكون صادقا ••• « فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع فى اقتباس المشكلات الا من الجليات ، وهى الحسيات والضروريات ، فلا بد من احكامها أولا لاتيقن أن ثقتى بالمحسّات وأمانى من الغلط فى الضروريات : من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليدات ، ومن جنس أمانى أكثر الخلق فى النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له • فأقبلت بجهد بليغ أتأمل فى المحسّات والضروريات وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسّات أيضا ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة • ثم بالتجربة والمشاهدة — بعد

(١) المرجع السابق ص ٩٠ ، ٩١

(٢) المرجع السابق ص ٩١ •

ساعة — تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغلة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة • وتتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الارض في المقدار . هذا وأمثاله ، من المحسات ، يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعتة^(١) •

اكتشف الغزالي ، اذن ، أن الحس قاصر عاجز • وكان هذا الاكتشاف راجعا الى العقل الذي فضح الحواس وبين تهافتها وقصورها عن نيل الحقيقة • فكان أن ولي الغزالي صوبه تجاه العقل • • « فقلت قد بطلت الثقة بالمحسات أيضا ، قلعله لا ثقة الا بالعقليات : انتى هى الاوليات : كقولنا العشرة أكبر من الثلاثة ، والنفى والاثبات لا يجتمعان فى الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما واجبا مجالا • • • »^(٢) •

لكن يبدو أن هذه اليديهيات هى الاخرى قد أخذها الغزالي هكذا ، مثلما أخذ كل المعلومات السابقة ، أقصد أنه لم يخبرها ولم يمحسها • ليس هذا فحسب به أنه سمع صوت الحواس متناديه قائلة : انه كان يصدقها ويثق فيها ، ولولا ظهور العقل لديه لظل على ولائه لها واعتقاده فيها • لكن بمجرد أن ظهر العقل بدأ يكتشف عجزها • فالعقل هو الذى بين تهافت الحواس • لذلك قالت قوى الحواس للغزالي : لا ينبغي لك أن تأمن فى العقل ، اذ ليس هناك ما يمنع من أن تأتى سلطة أخرى ، غير سلطة العقل ، فتكتشف لك بطلان العقل وتمويهه مثلما كشف هو بطلان الحس وقصوره وتمويهه • وعدم ظهور هذه القوة الآن ليس دليلا البتة على استحالة ظهورها • وقد عبر الغزالي عن ذلك على لسان حال الحواس حيث خاطبته بقولها « • • • بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسات ، وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم

(١) المنقذ ص ٩١

(٢) المنقذ ص ٢ •

العقل لكننت تستمر على تصديقي • فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ،
اذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في
حكمه • وعدم تجلى ذلك الادراك لا يدل على استحالة ••• » (١) •

ويبدو أن الحواس نبهت الغزالي الى صدق ما تقوله عن العقل
باستشهادها بحالات النوم وما يحدث فيها من رؤية لبعض الاماكن
والاشخاص ومن تحقيق لبعض الاماني ••• فما المانع من أن يكون ما
يقول به العقل أشبه بالاحلام ، لكننا لا ندري !! ما المانع من أن نكون
الآن نياما ثم تأتى حالة أخرى نستيقظ فيها ••••• هنا أضحي الغزالي في
موقف الريبة والشك ، وبدأ الصراع يهز أعماقه « حيث توقفت النفس
في جواب ذلك قليلا وأيدت أشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد في
النوم أمورا وتتخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ، ولا تشك في
تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك
أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتنده في يقظتك بحس أو عقل
هو حق بالاضافة الى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك
حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك
نوما بالاضافة اليها ، فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت
بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية انها
حالتهم ، اذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم اذا غاصوا في
أنفسهم وغابوا عن حواسهم احوالا لا توافق هذه المعقولات ، ونعل
تلك الحالة هي الموت ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
« الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى
الآخرة ، فاذا مات ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن ،
ويقال له عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (٢) •

فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت علاجا ،

(١) المرجع السابق ص ٩٢

(٢) المنقذ ص ٩٢ — ٩٣ •

فلم يتيسر ، اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب ديل الا من تركيب العلوم الأولية ، فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل .

فأفضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين ، أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى منى ذلك المرضى وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمر ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ، ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن « الشرح » ومعناه ، قال « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام . وقال هو نور يقذفه الله تعالى في القلب » (١) .

ويحدثنا الغزالي في عبارات بليغة ، تعد من أحسن ما كتب في هذا الصدد ، عن هذا الصراع بين الدنيا وبين الآخرة ، بين الرغبة في الاستمتاع بمباهج الدنيا ومفاتها وبين النجاة والخلاص في الآخرة ، فصاحب حبين كما يقول الصوفية كذاب ، وسوف أورد هذا الصراع بنصه كما هو لانه أبلغ من أى قول أو شرح له :

يقول الغزالي « ... وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع في سعادة الآخرة الا بالقتوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وأن ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق . ثم لاحظت أحوالى ، فاذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أهدقت بى من الجوانب .

ولاحظت اعمالى — وأحسنها التدريس والتعليم — فاذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة ، ثم تفكرت في نيتى في التدريس : فاذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها

طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار ، وأنسى
أشفيت على النار ان لم أشتغل بتلافى الاحوال •

فلم أزل أفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم
على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الاحوال يوما واحل العزم يوما •
وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى ، لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة
بكرة الا وتحمل عليها جند الشهوة جملة فتفترها عشية ، فصارت شهوات
الدنيا تجاذبنى سلاسلها الى المقام ومنادى الايمان ينادى : الرحيل
الرحيل ، فلم يبق من العمر الا قليل وبين يديك السفر الطويل ، وجميع
ما أنت فيه من المعلم والعمل رياء وتخيل • فان لم تستعد الآن للآخرة
فمتى تستعد ؟ وان لم تقطع هذه العلائق فمتى تقطع ؟ فعند ذلك تنبعث
الداعية وينجزم العزم على المهرب والمفرار !!

ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة ، اياك أن تطاوعها ، فانها
سريعة الزوال ، فان أذعنت لها ، وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن
المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص والامن المسلم الصافى عن منازعة
الخصوم ، ربما التفتت اليه نفسك ولا يتييسر لك المعاودة • فلم أزل أتردد
بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة ، قريبا من ستة أشهر ، أولها:
رجب سنة ١٤٨٨ هـ ، فى هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار ،
اذ اقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسى أن
أدرس يوما ، تطبىبا للقلوب المختلفة الى فكان لا ينطق لسانى بكلمة
واحدة ولا استطيعها البتة ، حتى أورثت هذه العقلة فى اللسان ، حزنا فى
القلب بطلت معه قوة الهضم ، ومراة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لى
ثريد ولا تنهضم لى لقمة ••• ثم لما أحسست بعجزى وسقط بالكلية
اختيارى التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له فأجابنى
الذى يجيب المضطر اذا دعاه وسهل على قلبى الاعراض عن الجاه
والمال والاولاد والاصحاب •••••

هذه هي رحلة الشك عند الامام الغزالي :

- ١ — بدأت بالنزعة الفطرية لديه في البحث عن الحقيقة •
- ٢ — وارتبط بذلك تعريفه الفريد للعلم الذي يينى الحصول عليه
- ٣ — اختبار كل المعلومات التي حصلها بناء على حده للعلم •
- ٤ — اكتشاف ان كل ما حصله علم لاثقه به ولا أمان معه •
- ٥ — ودعم ثورته وشكه ، كشف العقل عيوب الحس ، وتنبيه الحس له من جهة أخرى على أن يحذر اغاليط العقل واوهامه • اذ أن مقارنة المحسوسات بالمعقولات عمقت شكوكه في قدرة كل منهما على كشف الحقيقة له •
- ٧ — وكان أن التجأ الى الكشف أو النور الالهي لان رحمة الله أوسع من الحس ومن العقل •

الغزالي وعلوم عصره :

وعلى أساس النزعة النقدية عند الغزالي ، وعلى ضوء تمحيصه لمصادر المعرفة وتمييزه بين المعرفة العقلية الخالصة وبين غيرها وتمييزه بين المعرفة البديهية وبين المعرفة الاستدلالية ، حاول أن يستعرض أنواع العلوم عند مختلف طوائف المفكرين في عصره • وقد انحصرت أصناف الطالبين عنده في هذه الاصناف الاربعة :

- ١ — المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر •
- ٢ — الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم •
- ٣ — الفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان •
- ٤ — الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المكاشفة والمشاهدة (١) •

(١) راجع المنقذ ص ٩٥ •

ولقد كان المعيار الاساسى فى النقد هو تخصيص الحكم واستبعاد ما ليس بديهيًا أوليًا واستبعاد ما لا يقوم عليه البرهان القاطع المنطقى المستند الى الاوليات اليقينية : الحسى منها والعقلى •

لقد كان طبيعيا أن يمر الغزالى ، رحمه الله ، بالعلوم التى كانت سائدة فى عصره • ولهذا بدأ بدراسة الكلام • لكنه لم يجد فيسه ما يرضى حاجة عقله خصوصا أن العلم قائم ، كما يقول هو ، على مقدمات منقولة ، وأن غرضه (العلم) الرد على الخصوم ، هذا فى انوقت الذى كان غرض الغزالى فيه معرفة الاسس اليقينية لوجهة النظر التى عنها طالب بالمعرفة بصرف النظر عن الرد على المخالفين أيا كانوا • لأن الاساس عند الغزالى هو معرفة الحق فى نفسه ، وبعد ذلك يتبين للانسان المحق من المخطيء •

يقول الغزالى « ... • • • • • انى ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته وعقلته وطلعت كتب المحققين منهم • وصنفت فيه ما أردت أن أصنف • فصادفته علما وفيا بمقصوده غير واف لمقصودى • • • • • فلقد قام طائفة منهم (المتكلمين) بما ندبهم الله تعالى اليه ، فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوه والتغيير فى وجه ما أحدث من البدعة • ولكنهم اعتمدوا فى ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم الى تسليمها : أما التقليد أو اجماع الامة أو مجرد القبول من القرآن والاخبار • • • فلم يكن الكلام فى حقى كافيا ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافيا • • • » (١) •

وبعد أن درس الغزالى علم الكلام ، انتقل الى دراسة الفلسفة ، وهو كان على علم بالفلسفة من أول الامر وبوجه خاص فى اثناء الفترة التى كان فيها تلميذا ومساعدة لامام الحرمين الجوينى • لكنه بعد أن عين استاذا فى المدرسة النظامية ببغداد أقبل على دراسة الفلسفة دراسة منظمة • وأغلب الظن أنه اضطر الى ذلك بحكم الحياة الفكرية

الخصبة المتنوعة المظاهر في بغداد بما كان في تلك الحياة الفكرية من تفاعل وجدال ومناظرة بين مختلف أنواع المفكرين •

يقول الغزالي « ... ثم انى ابتدأت — بعد الفراغ من علم الكلام — بعلم الفلسفة ، وعلمت يقينا : أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم في أهل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائله ، واذا ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا ... فشمرت عن ساعد الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانه بأستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغى من التصنيف ... فأطلعنى الله سبحانه وتعالى ، بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلصة على منتهى علومهم في أقل من سنتين ، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريبا من سنة أعاوده وأردده وأتفقد غوائله حتى اطلعت على مافيه من خداع وتلبيس وتحقيق وتخيل اطلاقا لم أشك فيه فأسمع الآن حكايته وحكاية حاصل علومهم : فانى رأيتهم أصنافا ورأيت علومهم أقساما • وهم — على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين القدماء منهم الاقدمين وبين الاواخر منهم والاوائل تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه » (١) •

وقد صنف الغزالي الفلاسفة ثلاثة أصناف :

- ١ — فهناك صنف جحد الصانع وقال بقدوم العالم وقدم الانواع الحيوانية التى هى على هذه الارض • وهؤلاء يسميهم « الدهرية » أو « الزنادقة » • وهؤلاء الفلاسفة ينكرون فكرة الخلق والخالق ، ويقولون ان الحيوانات والنباتات هكذا من الازل ، بحيث ذهبوا الى أن كل حيوان من نطفة وأن كل نطفة من حيوان ، وهكذا بلا بداية ونهاية • فهم يذهبون الى القول أرحام تدفع وأرض تبلع وعندهم ان المحى والمميت هو الدهر •
- ٢ — الفلاسفة الطبيعيون الذين تعمقوا في البحث في عالم

الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات ، فأروا في ذلك من الصنع الحكيم والاتقان البديع ما اضطروهم الى الاعتراف بوجود صانع حكيم ، لكنهم ما نسميه العقل أو الروح مرتبط بالمزاج البدني للكائنات الحية ، وأنه ما نسميه العقل أو الروح مرتبط بالمزاج البدني للكائنات الحية ، وأنه ينعدم بزوال هذا التركيب . ولذلك فإن هؤلاء الفلاسفة انكروا القول ببقاء النفس وبحياة أخرى . وهنا نشير الى ميزه من مميزات الغزالي العديدة .

فهو لم يقدر رأى الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو وأفلاطون كما فعل غيره من المسلمين . فقد جمع الفارابي ، كما رأينا بين رأى الحكيمين لاعتقاده أن أفلاطون الالهى وأرسطو المعلم الاول لا يمكن أن يخطأ أو أن يكذب الواحد منهما الآخر . كذلك نذكر أن ابن رشد قد تابع الى حد بعيد أرسطو متابعة تكاد تكون تامة . المهم هو أن الغزالي اعتبر أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة أناسا ينبغي أن يوضعوا تحت محك النظر والفكر ولا مانع من بيان أخطائهما وتهافتهما اذا تبين مختلف ذلك . فهما ليسا بنبيين عنده يعبران عن وحى واحد بالفاظ مختلفة وانما هما مجادلان يعارض أحدهما الآخر (١) .

٣ — الصنف الثالث هو الفلاسفة الالهيون ويقصد بهم الغزالي سقراط وأفلاطون وأرسطو . وهو يرى أن خير من يمثل علم هؤلاء عند الاسلاميين الفارابي وابن سينا . ويشير الغزالي الى ما بين هؤلاء الفلاسفة من خلاف حيث يخطئ بعضهم البعض الآخر .

ثم بعد ذلك نجد أن الغزالي يشير الى أن علوم الفلاسفة تنقسم الى :

(١) رياضة ، حساب ، هندسة ، وهذه أمور برهانية لا سبيل

(١) راجع كلرادى نو في كتابه عن الغزالي.

الى انكارها بعد معرفة براهينها ، وان كان قد يكون لها تأثير سيء •
وذلك لان من يعرفها يظن ان كل الفلسفة من هذا النوع البرهاني ،
فيقبل كل آراء الفلاسفة من غير نقد • ويرى الغزالي أن لهذا
العلم آفتين :

الآفة الاولى : هي أن يعتقد المرء أن كل علوم الفلاسفة من هذا
القبيل ، ثم يرى انهم ينكرون الوحي والنبوة والآلهة فيتابعهم في الرأي
لانه اعتقد من قبل أن كل علومهم برهانية وأنهم انما أنكروا هذه المسائل
الدينية لخروجها عن العقل •

الآفة الثانية : هو أن يعتقد المرء خاطئاً أن كل علوم الفلاسفة
باطلة اذ أنهم ماداموا « كفرة » وجب عدم الاخذ عنهم والتشكيك في كل
علومهم • وليس هذا صحيح • فلا ينبغي أن ننكر قولهم في الكسوف
والخسوف والهندسة والرياضة والكيمياء وغيرها • هذه آفة لانها
تتضمن أن الاسلام يبنى على الجهل وليس هذا صحيحا •

٢ — علوم منطقية : وهذه أيضا علوم برهانية لها عند غير الفلاسفة
نظير مثل ما عند المتكلمين وأهل النظر في الأدلة • لكن قد ينخدع بسببها
الانسان فيظن أن كل آراء الفلاسفة من هذا النوع • يقول
الغزالي « وربما ينظر في المنطق أيضا ، من يستحسنه ويراه واضحا ،
فيظن أن ما ينقل عنهم (الفلاسفة) من الكفريات مؤيده بمثل تلك
البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم الالهية » (١) •

٣ — علوم طبيعية ويقصد بها البحث عن عالم السموات وكواكبها
وما تحتها من الاجسام المفردة كالماء والهواء والتراب •••• والحيوان
والنبات والمعادن •••• وعن أسباب تغيرها •• الخ • ويرى الغزالي
أن هذا البحث ليس عليه غبار ، لكن توجد في العلوم الطبيعية عند
الفلاسفة مسائل لا بد من نقدها ورفضها مثل قول

الفلاسفة : ان أشياء هذا العالم تفعل بذاتها وأنها تفعل مستقلة عن موجدتها • ومثل قول الفلاسفة بالعلية أعنى بالتلازم الضروري في وقوع الاسباب والمسببات على النحو المطلق أعنى على سبيل الحتمية ••• لكن الغزالي يرى أنه ينبغي أن يدرك من دراسة هذا العلم « أن الطبيعة مسخرة لله تعالى ، لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاعلها ، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره ، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته » (١) •

٤ — الالهيات : وهي العلوم المتعلقة بما ليس محسوسا من الأشياء وخصوصا الاله وصفاته • ويلاحظ الغزالي أن هذا الميدان فيه أكثر أغاليط الفلاسفة لانهم على حد تعبيره « ما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق ، والغزالي يحصر أغاليط الفلاسفة في هذا الميدان في عشرين مسألة ويعتبر ان ثلاث مسائل منها كفر وهي : قول الفلاسفة بتقديم العالم وانكارهم للبعث والحشر والثواب والعقاب بالمعنى الحقيقي ، وقولهم ان الله لا يعلم الجزئيات •

٥ — العلوم السياسية : ويرى الغزالي أنها مجموعة آراء متعلقة بنظام حياة الانسان ، وأن الفلاسفة اقتبسوا كثيرا من ذلك عن الاديان وأهلها •

٦ — العلوم الخلقية ويرى الغزالي أن الفلاسفة هنا قد أفادوا الى حد كبير من أهل الاديان •

خلاصة ذلك كله هو أن الغزالي يقبل هنا من العلوم والآراء الفلسفية ما يكون قائما على برهان رياضي أو منطقي ، ويرفض ما عدا ذلك • وهو قد درس الفلسفة رغم نقده لها ، وكان يمحس ما يقرأ • ولذلك لا يمكن أن تكون هناك قيمة لنقد الناقدين للغزالي من الذين اعترضوا عليه لقراءته للفلسفة أو الذين اعترضوا عليه لذكره بعض الآراء الفلسفية

(١) المرجع السابق ص ١١٧ •

في كتبه . وكان رأيه في هذا الصدد أن هذه الآراء هي من مولدات حاطره من جهة وأنه ينبغي ، من جهة أخرى ، أن لا نرفض ما في الفلسفة من حق . وعلينا أن نميز بين ما عند الفلاسفة من حق وبين ما عندهم من باطل بحيث نأخذ الحق ونترك الباطل . فالغزالي ، رحمه الله ، لا ينصح أن يترك أو يرفض الرأي الصحيح لمجرد أن القائل به قال برأى آخر باطل ، والمعيار هو ما أشرنا إليه ، وأقصد معرفة الحق في نفسه لا معرفة الحق بسبب من يقول به . فلو «فتحنا هذا الباب وتطرقنا الى أن نهجر كل حق سبق اليه خاطر مبطل ، لزمنا أن نهجر كثيرا من الحق ولزمنا أن نهجر جملة آيات من القرآن وأخبار الرسول وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية» (١) .

وبعد أن درس الغزالي الفلسفة ورد عليها ، درس مذاهب الباطنية الذين كانوا يدعون أنهم عندهم علم يؤخذ عن أئمة معصومين ، ولكنهم في الحقيقة لم يكن عندهم هذا العلم ، وانما كانوا يحاولون استهواء الناس وتسخيرهم لاغراض أخرى . ولما كان الباطنية قد عضل شرمهم في عصره ، فقد رد عليهم في كتابه «فضائح الباطنية» ، ولما لم يجد الغزالي اليقين ولا المعرفة التي يطلبها لا في علم الكلام ولا في الفلسفة ولا في دعاوى الباطنية ، فانه لم يبق أمامه من العلوم التي رآها في عصره الا علوم الصوفية . وهكذا نجد ان الغزالي قد اختتم حياته بالتصوف كما أشرنا من قبل ، حيث ترك الاسرة والاهل والتلاميذ قاصدا بيت الله الحرام حيث بدأ الطريق . . . !!

ولنعرض الآن لاهم المشاكل الفلسفية التي عالجها الغزالي اذ أننا كما أشرنا سوف نناقش هنا آراءه الفلسفية فحسب .

فلسفة الغزالي

١ — مشكلة الألوهية

كلمات لا بد منها :

قصدت بهذه المقدمة التمهيدية أن أشير الى بعض الملاحظات العامة والتي أرى أنها ضرورية أولا لكي نفهم الغزالي فهما جيدا ، وهي أيضا ضرورية اذ من شأنها أن ترفع سوء الفهم الذي وضع المؤرخون فيه الغزالي دون أن يكون للرجل ذنب في ذلك •

في البداية أود أن أوضح أننا قد ركزنا الحديث على تطور حياة الغزالي ورحلاته الفكرية والروحية ، وذلك لاننا نرى أن تتبع المنحى الروحي لحياة هذا الفكر العملاق أمر ضروري لان مفتاح فهم الغزالي وتفسير بعض الجوانب التي غاب فهمها عن البعض يرتبط كل الارتباط بهذا التطور الروحي الحي الذي مر به الغزالي •

لقد اتهم الغزالي ، بغير حق ، انه كان مطمئنا وأنه كالطبل الاجوف كما ذهب ابن سبعين الذي قال عنه « ان الغزالي لسانه دون بيان ، وصوت دون كلام ، وتخليط يجمع الاضداد ، وحيرة تقطع الاكباد : مرة صوفى واخرى فيلسوف وثلاثة أشعري ورابعة فقيه وخامسة محير • وادراكه في العلوم اضعف من خيط العنكبوت ، وفي التصوف كذلك لانه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الادراك ... وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الاسلام على اعتقاد الجمهور ولكونه عظم التصوف ومال بالجملة اليه ومات عليه بحسب ما أعطاه كلامه وفهم من أغراضه» (١) • ويدعم هذا الزعم على حجة الاسلام المفتري عليه انه يصعب على المرء أن يصنفه هل هو متكلم أم فيلسوف أم صوفى ، لان الرجل له في كل مبحث من هذه المباحث الثلاث موقف ورأى وعمل ان لم تكن أعمال • وكأن هذا الفريق اعتقد خاطئا تعارض الدين مع الفلسفة والفقه والكلام ... وليس هذا صحيحا فليس ثمة استحالة

(١) ابن سبعين : رسائل ابن سبعين ص ١٤ حققه وقدمه له د . عبد الرحمن بدوي — الدار المصرية للتأليف والترجمة — يونية سنة ١٩٦٥ م •

أن يجمع المرء بين العقل وبين الدين • لأن الوحي خطاب موجه الى العقل في المقام الاول ، والعقل طاقة مهمتها تعقل الدين • فكل واحد من الطرفين ينشد الطرف الآخر ••••• قد يحدث أن يكون ثمة سوء تفاهم متبادل أحيانا ، لكن هذا لا يدم وحتى لو دام فإنه لا يصل الى كل المشتغلين بالميدانيين ويمتد اليهم • فالصراع بين الدين والفلسفة لا يصل الى درجة التناقض البتة • ومن هنا نستطيع أن نقول ان الغزالي أحد الفلاسفة الاسلاميين • لقد آمن ثم عقل ، وعقل ثم آمن •• عقل حقيقة الدين الاسلامي فأمن بها ، وشب على الدين الاسلامي فأمن به في صباه ثم حينما بزغت شمس العقل لديه بدأ يعقل ما آمن به من قبل • لقد أدرك أنه عاقل وأدرك أن الحقيقة توجد في الدين الاسلامي، ولهذا فهو حكيم ديني • ثم ان المتكلم والفيلسوف معا يعتمدان على الحس والعقل كأداتين من أدوات المعرفة فحسب • ومن هذه الجهة فان الغزالي لم يرفض الحس والعقل كوسيلتين من وسائل المعرفة ولكنه رفض أن تقف ملكات الانسان عند الحس والعقل ، لانه رفض أن تكون موضوعات المعرفة الانسانية قاصرة على المحسوس وعلى المعقول الصادر عن هذا المحسوس ، لانه يرى ضرورة القول بوجود معقولات لا تشبيه ولا مثيل ولا ند لها • هذا فضلا عن أن تحديد علاقة الذات بهذه المعقولات سواء كانت حسية وغير حسية يختلف باختلاف الذوات كما أنه أيضا يختلف باختلاف الوسائل • وهذه نقطة أرى أنها على درجة قصوى من الاهمية •

بمعنى أن الغزالي قد أدرك الفروق الفردية بين المشتغلين بالفكر بوجه عام ، كما أنه أدرك بنظره الثاقب تباين الموضوعات وأدرك من جهة ثالثة أن ثمة أكثر من وسيلة وطريقة للتعبير عن موضوعات الفهم والادراك • وهو من هذه الناحية كان خبيرا بالنفس البشرية حيث كان — بالنسبة لها — طبيبا ماهرا : شخص الداء وسعى الى العلاج ، لان الدواء الواحد قد يستضر به مريض ويشفى به آخر • لذلك حاول أحيانا أن يتحدث بلغة المتكلمين ، وأخرى بلغة الفلاسفة ، وثالثة بالذوق والوجدان وهو أحيانا يعبر عن الشيء في ذاته كما هو ، محاولا تصويره تصويرا

جليا ناصعا ومرة أخرى يحاول سوق أمثله وحكايات لكى يفهم من يعتقد أنه قد يعجز عن فهم ما يهدف اليه النص الدينى أو المعنى الفلسفى . وباختصار فان الغزالى يسعى أحيانا الى استخدام الاسلوب الرمزي مخاطبا الصفوة من الناس ، وقد يتجاوز هذه الرمزية فيتحدث حديث قلب معاين مشاهد ، وقد يهبط ، من جهة ثالثة ، الى أدنى مستوى من مستويات الخلق فيتحدث بلغة العامة كى تفهمه . وبين العامة والخاصة نجد الحكماء ، وهو أيضا قد حاجهم وناقشهم بمنطقهم « والغزالى فى كل ذلك لا يرفض هذا أو ذاك لمجرد الرفض ، بل أنه يأخذ ما يراه حقا ويترك ما يراه باطلا . ولقد كان رائده فى هذا قول الرسول الكريم : خاطبوا الناس على قدر عقولهم . والواجب على الاستاذ الخير بطلابه وتلامذته أن لا يبلغهم علمه من عل بل من الواجب عليه أن يهبط الى مستواهم حتى يتمكن من انتشالهم من قاع الجهل الذى هم فيه . ومن الواجب عليه أن يدرك أن هؤلاء الطلاب متفاوتون فى درجة تلقى العلم وقبول أنواع المعارف ، بحيث يعطى كل طالب ما يناسبه . ومن هنا نص الغزالى فى « ميزان العمل » على أن « المعلم ينبغى أن يقتزل الى مستوى من يعلم ويرشد . فلو صادفه مسترشد تركى أو هندى أو بليد الطبع ولم يطق فهمه أن يدرك أن الله تعالى ليس فى مكان وانه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه ، قيل له ان الله تعالى على العرش لئلا يكذب بالحقيقة أن ذكرت له كما هي . وان صادفه ذكى ذكرت له الحقيقة كما هي » (١) .

والغزالى يرى أنه من الواجب أن يؤمن العالمى فقط بجميع ما جاء به الشرع ايمانا مجملا من غير بحث عن الحقيقة والكيفية ، فان لم ينفعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك . فان امكن ازالة شكه واشكاله بكلام قريب من الافهام ، وان لم يكن قويا عند المتكلمين ولا مرضيا عندهم فذلك كاف .

(١) د . سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ص ٨٩ .

لهذا قرر الغزالي في بعض نصوصه الصوفية أنه ليس كل سر يكشف ويفشى ، ولا كل حقيقة تعرض وتجلي ، بل صدور الاحرار قبور الاسرار . بل قال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر : والحكمة ان غذى بها غير أربابها أضرت بهم كما يضر لحم الطير الطفل انرضيع .

لهذا فان الغزالي نصح بأن نعطي لكل انسان بمقدار عقله ونزن له بميزان فهمه حتى نسلم منه وينتقم بنا والا وقع الانكار لتفاسوت المعايير والموازين .

بل أن الغزالي قال في احيائه « ان من تقيد من العوام بقيد الشرع ، ورسخ في نفسه العقائد الماثورة عن السلف ، من غير تشبيه ومن غير تأويل ، وحسن مع ذلك سريره ولم يحتمل عقله أكثر من ذلك ، فلا ينبغي أن يشوش عليه اعتقاده ، بل ينبغي أن يخلي وحرفته ، فانه لو ذكرت له تأويلات الظاهر انحل عنه قيد العوام ، ولم يتيسر قيده بقيد الخواص ، فيرتفع عنه السد الذي بينه وبين العامى ، وينقلب شيطاننا مريدا ، يهلك نفسه وغيره . بل لا ينبغي أن يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدينية ، بل يقتصر معهم على تعليم العبادات ، وتعليم الامانة في الصناعات التي هم بصدد ها ، وتملا قلوبهم من الرهبة والرغبة ، في الجنة والنار ، كما نطق به القرآن ، ولا يحرك عليهم شبهة فانه ربما تعلقت شبهة بقلبه ، فيعسر عليه حلها ، فيشقى ويهلك وانما حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ، ويشغلوا بعبادتهم ومعاشيتهم ، ويتركوا العلم للعلماء . فان العامى لو يزننى ويسرق كان خيرا له من أن يتكلم في العلم . فانه من تكلم في الله وفي دينه من غير اتقان العلم وقع في الكفر من حيث لا يدري ، كمن يركب لجة البحر وهو لا يعرف السباحة » (١) .

وليس من قبيل المصادفة أن يدون الغزالي مؤلفات في هذا الصدد عنوانها : محك النظر ، معيار العلم ، ميزان العمل ، المضمون به على غير أهله ، فيصل التفرقة ، الاقتصاد في الاعتقاد . . الخ كلها حاول

(١) عن المرجع السابق ص ٩٢ .

فيها الغزالي أن يركز على المنهج والوسيلة والقدر الذي ينبغي أن يعطى لكل طالب لهذا فان ما أخذ على الغزالي كما جاء على لسان ابن سبعين يحسب للغزالي ولا يحسب عليه وذلك على ضوء ما شرحناه هنا . فالغزالي يرى أن للحقيقة أكثر من مجلى ومظهر ، وأدرك أن هناك علوما لا غبار عليها ، والشرع لا يحرم الاشتغال بها ، وهذه العلوم صادقة بلا شك في مجالها . ولهذا كان عليه أن يكون له منها موقف القبول الحذر أو المشروط . وباختصار نقول أن الغزالي كان متكلماً بقدر ما وجد في الكلام من حقيقة ، وكان فيلسوفاً بقدر ما وجد في الفلسفة من حقيقة وكان صوفياً بقدر ما وجد الحقيقة في التصوف ، لان المحك عنده لم يكن اما هذا واما ذاك ، لم يكن الرفض المطلق الاعمى أو القبول المطلق الاعمى . . .

وليس من قبيل المصادفة أن يتحدث الغزالي عن أصناف المفكرين في عصره ، فيتحدث من جملة ما تحدث ، عن المتكلمين والفلاسفة ، كما أنه أيضا تحدث عن المناهج والتي ينبغي أن تتباين تتباين الموضوع بحيث لا يستخدم المنهج الرياضي في البحث عن الالهية ولا يستخدم العقل في احساس المحسوس ولا يسعى الى تعقل الشيء بالحس . وحديث الغزالي في هذا المجال يعنى :

١ — الاعتراف بأهمية علم الكلام (الفلسفة الدينية) والفلسفة كعلمين قائمين لا غنى عنهما .

٢ — ينبغي استخدام المناهج الملائمة لكل مبحث على حده . ومن هذه الناحية لا ينبغي أن تقتصر في دراسة ما بعد الطبيعة على الحس والعقل ، بل ينبغي أيضا أن نفسح المجال للحدس . فمن ظن أن الكشف مقصور على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .

٣ — وهذا يعنى أن الغزالي مقر بالمحسوس ومقر بالمعقول ، وقدر اعتمد على الحس واعتمد على العقل ، حينما أراد تجاوز العالم المحسوس

مستشرفا مدرة المنتهى ، حيث لا أنا ولا أنت ، حيث لا حس يجدى
ولا عقل ينفع •

٤ — والغزالي بهذا لا يقلل — البتة — من قيمة العقل والحس ،
كما أنه لا يرفع من شأنيهما على حساب البصيرة • بل أن موقف الغزالي
هنا أنه نقد ببراعة قدرة الحس وقدرة العقل على الفهم والادراك فحسب •

٥ — بمعنى أن الغزالي قال بالحس وقال بالعقل وقال أيضا بالبصيرة
أو الحدس ، وهذا أمر هام للغاية • فهو لم يضحي في تفتيشه عن
العالم المحسوس بالحس ، ولم يكن بوسعه أن يتخلى عنه • كما أنه
لم يضحي بالعقل في ادراك الكليات والاستدلال القياسى وغيره من
عمليات منطقية دقيقة • غير أنه طبقا لما سعى اليه من معاينة الله ومكاشفته
والصعود اليه رأى أن أنسب وسيلة لذلك هي الحدس الصوفى أو
البصيرة أو لغة القلب والوجدان لا لغة الحس والعقل • ومن هذا المنطلق
كان هجومه العنيف الموجه الى الحسين والعقليين الذين يسعون الى
الوصول الى هذه المرحلة بالحس والعقل •

٦ — ويرتبط بذلك كله ان للغزالي موقفا واضحا من جهة احتياج
العقل للنقل ، ومن جهة نشدان النقل للعقل • فهو يرى أن الواحد منهما
لا غنى له عن الآخر « ... اعلم ان العقل لن يهتدى الا بالشرع والشرع
لم يتبين الا بالعقل • فالعقل كالاس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس
ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس ... فالعقل كالبحر
ولن يغنى الشعاع ما لم يكن بصر • وأيضا فالعقل كالسراج والشرع
كالزيت الذى يمدده ، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج وما لم يكن سراج
لم يضىء الزيت ... فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل
وهما متعاضان بل متحدان وفي موضع آخر يقول « الداعى انى محض
التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار
القرآن والسنة مغرور ... فان العلوم العقلية كالاغذية والعلوم
الشرعية كالادوية ، والشخص المريض يستنصر بالغذاء متى فاقه

الدواء فكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالادوية المستفادة من الشريعة » (١) .

ولقد كان التطور الروحي لحياة الغزالي تطورا حيا ، كل طور منه يؤدي الى الطور الذي يليه ، واللاحق منه يرتبط بالسابق ، فليس ثمة طفرات في حياة الغزالي ولكنه صعود فكري هادئ مرتب ، كل درجة منه ترتبط بما قبلها وتؤدي الى ما بعدها ، حيث ينتهي هذا التدرج وهذه الدرجات الصاعدة عند سطح العالم المحسوس . بعدها ينبغي أن يصعد الانسان بقلبه ويعتمد على بصيرته في سفره الطويل .

ومن غير المفهوم أن يشيد الغزالي بمباحث المنطق والرياضة والقوانين العلمية ثم بعد ذلك يهاجم هذه المناهج وتلك القوانين . لا يمكن أن يناقض الغزالي نفسه بنفسه لا يمكن له ، وهو من هو فكر واضح ورؤية ثاقبة ، أن يقول في البداية شيئا ثم يقول في النهاية غير ما قرر في البداية . لقد تحدث عن الكلام والفلسفة والمنطق وغيرها من علوم . وهو قد قبل هذه العلوم من جهة ورفضها من جهة أخرى . . . فقد نبه وحذر من الوقوع في خطأ منهجي كبير حينما نعمم المنهج المتبع في هذا العلم أو ذاك لا عجبنا بدقته بحيث نلجأ اليه ونعتمد عليه في بحثنا لكل الموضوعات الأخرى والتي خص منها البحث في الالهيّات . فهذا النوع من الدراسة من الجائز أن يعتمد المرء فيه على العقل والحس ، لكن ليست هذه هي الوسائل الوحيدة لمعرفة الألوهية ، بل ان الغزالي لا يطمئن اليها وحذر من الوقوع في شراكها. مقررًا أن الحدس الصوفي هو الوسيلة الوحيدة التي يستطيع الانسان أن يثق فيها ويطمئن اليها .

هذه هي الملاحظات التي أردنا أن نشير اليها قبل عرض فلسفة الغزالي وهي ملاحظات من شأنها أن تجعلنا نقول نعم : لقد كان الغزالي متكلمًا مع المتكلمين ، فيلسوفًا مع الفلاسفة ثم صوفيا مع الصوفية . والغزالي وصل الى ما وصل اليه من اعتماد على الحدس

(١) الغزالي : معارج القدس ص ٤٦ .

(م ٢٦ — الفلسفة الإسلامية)

لا بين يوم وليلة ، بل لقد مر في حياته بأطوار متباينة وأهمها هنا طور الكلام وطور الفلسفة ثم طور التصوف • لم يكن الغزالي مفكرا « جامدا » ولكنه كان طيعا في مناربه الثقافية • فقد ذهب الى أن آفة المفكر أن يقف عند حد مذهب معين دون ادراك للمذاهب الأخرى ، كما أن آفته أيضا هي أن يقبل هذا المذهب أو ذاك قبولا أعمى لا لشيء الا لأنه يكره هذا القائل به أو أنه يميل الى هذا المفكر قبل أن يخبر ما ذهب اليه • وهذا خطأ فاحش عند الغزالي •

وجود الله :

من يقرأ آخر كتب الغزالي ، وهو المنقذ من الضلال ، يدرك مباشرة أن فكرة الألوهية كانت هي الفكرة السائدة والمسيطرة على الغزالي كل السيطرة وأنها استولت عليه كله ، فنظر الى الوجود من خلالها وقوم العلوم بالنسبة اليها ، وصاحب الرجال وأقام حلقات العلم من أجلها ، وترك أيضا الأهل والأسرة بسببها •

ونود أن نشير هنا الى أن الغزالي لم يهتم كثيرا باثبات وجود الله ، ولعل عدم اهتمامه هذا يرجع الى أمرين رئيسيين:

الأمر الأول : هو أن الغزالي ، أغلب الظن ، لم يشك في وجود الله ، كما أنه لم ير أحدا له شأن أو وزن في تاريخ الفلسفة ، قد أنكر الوجود الإلهي ذاته • فهو من هذه الناحية لم يجد دافعا قويا كي يخصص أجزاء كاملة للحديث عن اثبات وجود الله كما فعل بالنسبة لبعض المباحث الأخرى • نقول ذلك ونحن نضع في حسابنا موقف الفلسفة اليونانية واليهودية وغيرها من مشكلة الألوهية ، لأن الخلاف بين الغزالي من جهة وبين هذه الاتجاهات من جهة أخرى ، كان متعلقا بشأن فهم الغزالي المتميز للوحدانية عن فهم الآخرين الذين جادلهم وناقشهم ووقف لهم بالمرصاد •

الأمر الثاني : هو أن الغزالي خصص عدة مباحث من أعماله

لمصارعة الفلاسفة في بعض القضايا التي كفرهم فيها . وكان من جملة هذه القضايا مشكلة قدم العالم عندهم . فقد تحدث الغزالي عن الخلاف بينه وبينهم ، حيث انتهى الى بيان تهافت رأيهم ، وذلك من خلال براهينه القوية على حدوث العالم (كما سنرى) . ولا شك أن الأدلة الخاصة باثبات حدوث العالم عند الغزالي تشير ، من جهة أخرى ، الى الوجود الالهي . أي أن الأدلة التي ساقها على حدوث العالم وعدم أزليته تتضمن أيضا اثبات الوجود الالهي . ولهذا فقد اكتفى الغزالي باثبات حدوث العالم حتى يتأكد من جهة أخرى القول بوجود الله . لأن الدليل على حدوث العالم يتضمن الدليل على اثبات الله كمحدث لهذا العالم .

ومن خلال قراءة المؤلفات الغزالية سوف يتضح لنا أن الغزالي ، في اثباته لوجود الله ، قد اعتمد على الدليل الكوني . كما أنه أيضا قد اعتمد على الدليل الوجودي . لقد اعتمد ، في اثباته لوجود الله على النظر في هذا العالم المحسوس وما يعتوره من حركة وتغير وفساد وفعل وانفعال وتقدم وتأخر ... لكي ينتهي الى اثبات وجود الله كمبدع لهذا العالم كله . وهو أيضا قد اعتمد على الدليل الوجودي في اثباته لله حينما تحدث عن النور الداخلي وعن فطرية المعرفة (بما في ذلك معرفة الله) وكيف أن الله يشرق بنوره وعلمه على النفس الانسانية فتطالع على مرآتها الوجود الالهي . وهذا طريق لا يتيسر الا للمجاهدين الذين يسعون الى تصفية النفس الانسانية من شوائب العالمين : المحسوس والمعقول ، فتطالع بعد تصفيتها الوجود الالهي .

ففي كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » نراه يثبت وجود الله على النحو التالي : « كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث !! فيلزم منه أن له سببا . وشرح ذلك : أن كل موجود اما متحيز أو غير متحيز . وان كل متحيز ، ان لم يكن فيه ائتلاف ، فنسميه جوهر فردا ، وان ائتلف الى غيره سميناه جسما ، وأن غير المتحيز اما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ونسميه الأعراض أو لا يستدعيه ، وهو الله سبحانه وتعالى . . وأما ثبوت الأجسام وأعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من

ينتزع في الأعراض ... فان قال : انما أنازع في قولك : ان كل حادث قلته سبب ، فمن أين عرفت هذا ؟ فنقول : ان هذا الأصل يجب الاقرار به فانه أولى ضرورى في العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما تريده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمها صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سببا ، فلانا نعنى بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجودا ...» (١)

وقد عرض الغزالي هذا الدليل بصورة أخرى على الوجه التالى :
اذا قلنا ان العالم حادث أردنا بالعالم الآن الأجسام والجواهر فقط ، فنقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث .

فان قيل : لم قيل ان كل جسم حادث أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث ؟

قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان .
فان قيل : ما الدليل على أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .
قلنا : لأن العالم لو كان قديما ، مع أنه لا يخلو من الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها ، وللزوم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد ، وذلك محال لأن كل ما يفضى الى المحال فهو محال (٢)

ويوضح الغزالي في احیائه أن هذا الدليل موجود في القرآن الكريم . فقد قال تعالى : « أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلْنَاكُمْ سِبْاطًا ، ، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا » (٣)

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٥ — ١٦ — عيسى البابي الحلبي وشركاه سنة ١٩٦٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧ .

(٣) سورة النبا ٦ — ١٤ .

وقال تعالى « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع للناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (١) . وقال تعالى « .. ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ، والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم أخرجا ... » (٢) . وقال سبحانه « أفرأيتم ما تمنون » أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون .. (٣) ويضيف الغزالي الى ذلك قوله « فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل اذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الامر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره وقاعل يحكمه ويقدره ، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تصغيره ومصرفة بمقتضى تدبيره ، ولذلك قال الله تعالى « أفي الله شك فاطر السموات والأرض » (٤) .

وفي كتابه « معارج القدس في مدارج معرفة النفس » نجد أن الغزالي — متابعا في ذلك الفارابي وابن سينا من قبله — قد اعتمد أيضا على برهان الممكن والواجب ، وهو البرهان الذي لا يعتمد ، في رأينا ، على النظر في العالم الخارجي بقدر ما يعتمد على التقسيم العقلي المنطقي الخالص . لان الشيء ، كما ذكرنا من قبل في حديثنا عن الفارابي وابن سينا — أما أن يكون ممكنا أو واجبا بغيره أو واجبا بذاته . هذه كلها احتمالات وفروض لا علاقة لها بالواقع العيني ،

(١) البقرة ١٤٦ .

(٢) نوح ١٥ .

(٣) الواقعة ٥٩ .

(٤) سورة ابراهيم ١٠ ، وراجع الجزء الاول من الاحياء من كتاب قواعد العقائد ص ١٠٥ .

وهي تماثل قول القائل الشيء اما أن يكون موجودا أو معدوما ، والانسان اما أن يكون رجلا أو امرأة ... الخ وعلى ذلك انتهى الغزالي الى أن العالم بجملته كان ممكنا ثم أصبح واجب الوجود بغيره الذي هو (هذا الغير) الذات الالهية . لأن الشيء لا يمكن أن يحقق لنفسه صورة لم تكن محققة له في وقت واحد ومن جهة واحدة ، ولذلك فان الله موجود يقول الغزالي « ان الموجود اما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود . وممكن الوجود لا بد أن يتعلق بغيره وجودا ودواما . والعالم بأسره ممكن الوجود ، فيتعلق بواجب الوجود » (١) .

كذلك فاننا نستطيع أنه نلمس الدليل الفطري على معرفة الله ، وهو الدليل الوجودي عند الغزالي ، في بعض رسائله كالرسالة اللدنية ومشكاة الانوار . فهو بعد أن بين شروط المريد وما ينبغي أن يكون قد تخطاه من عقبات بتحصيله أكبر قدر من المعرفة حتى يجلى مرآة نفسه : ومن حيث انه ينبغي أن يكون صادق النية ، حينئذ يكفي أن ينظر هذا المريد في أعماقه حتى يرى الله بكماله ونوره وعلمه قد تجلى وأشرق عليه وغمره بنوره ، لان العلم اللدني « هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري جل شأنه ... »

معنى هذا كله أن الغزالي يقول بوجود طريقين للدلالة على وجود الله :

أما أن ننظر في السموات والارض وما خلق الله !!

وأما أن ننظر في أنفسنا لكي نبصر وجود الله .

هنا اذن نجد طريقين لا ثالث لهما : الطريق الذي يبدأ من النظر في المحسوسات والآخر الذي يصفى المحسوسات ويحول بينها وبين شغل النفس الانسانية ، حيث تكون ، حينئذ ، صافية ومهيأة لكي ينفجر من أعماقها الوجود الالهي الذي شهدت به وهي في عالم الذر حيث سألها

(١) الغزالي : معارج القدس ص ١٤٢.

الله : ألسنت بربك ، قالت : بلى • ويرى الغزالي أن الطريق الاول هو طريق الحكماء والفلاسفة ، اما الطريق الثانى فهو طريق الانبياء والاولياء (الصوفية) •

أما عن الصفات الالهية ، فمن المعروف أن الغزالي أحد نجوم المدرسة الاشعرية ولهذا فان رأيه فى الصفات هو نفس رأى الاشاعرة حيث رفضت موقف المعتزلة حينما ذهبت الى أن الصفات الالهية عين الذات وأنها حادثة • لقد كان رأى الغزالي ، كما هو الحال بالنسبة للاشاعرة جميعا كالباقلانى والجوينى وغيرهما أن الصفات الالهية أزلية ولا يمكن أن تكون حادثة لان ذلك يعنى تعطيل الله عن صفاته •

كذلك فان هذه الصفات ليست عين الذات وليست غير الذات بل هى خصائص قائمة بالذات الالهية ، ليست هى الله وليست مخالفة لله • فالله ليس هو علمه ، والعلم الالهى لا يختلف عن الله (١) •

واذا كان لنا أن نلخص الصفات الالهية لقلنا :

١ — ان الله أب واجب الوجود ليس عرضا ، لأن العرض أولا لا يحل الا فى الاجسام والله ليس جسما ، والعرض ، من جهة أخرى ، يزول بزوال الجسم ، وليس كذلك الله •

٢ — ان الله ليس جسما : أولا لان الجسم محسوس والله ليس محسوسا • وثانيا : الجسم مكون من أجزاء والله ليست نه أجزاء • كذلك فان الجسم معلول من حيث أن أجزاءه منضمة بعضها الى البعض الآخر ، والله ليس معلولا لان هذا الانضمام يقتضى علة ومعلولا ، فاعلا ومنفعلا • الجسم يفسد لانه مركب والله بسيط لا يفسد • الجسم له مادة وصورة وليس الله كذلك •

٣ — ان الله ليس كالصورة المألوفة لان هذه متعلقة بضرورة بالمادة

(١) راجع بالتفصيل كتابنا : علم الكلام ومدارسه ، الفصل التاسع ، مشكلة الصفات الالهية بين المعتزلة والاشاعرة •

وليس كذلك الله • كما أنه ، من جهة أخرى ، ليس كالمادة المألوفة لأنها محل للصورة ولا توجد إلا معها ، وليس كذلك الله •

٥ — ان تعلق الكائنات بالله يختلف عن الكائنات بعضها ببعضها الآخر • فالعلاقة بين الكائنات علاقة متبادلة ، بمعنى أن كل واحد منها يكون علة ومعلولا : فالأب علة للأبن ، لكن الأبن أيضا علة في كون الأب أباً وهكذا •••• أما الله فلا تتعلق به الكائنات على هذا الوجه • فهو فاعل لا منفعل ، علة لا معلول ، واجب بذاته وليس واجبا بغيره • ويرتبط بذلك أن العلاقة بين الله والعالم أو الأشياء ليست علاقة تضاف لان العالم في حد ذاته ممكن من غير الله واجب بوجوب الله اياه • ومن ثم فلا توجد علاقة من هذه الناحية ، لان التضاف يقتضى وجود طرفين معا ، لكن الله قبل أن يخلق العالم لم يكن ثم الا هو سبحانه بعبارة أخرى فان الله واجب الوجود بذاته سواء وجد العالم أو لم يوجد •

٦ — لا يوجد الا رب واحد لهذا العالم ، فلا شريك له سبحانه • فكما أنه لا يوجد للبدن الا نفس واحدة ، فكذلك لا يوجد لهذا العالم الا اله واحد ، اذ «لو كان واجب الوجود اثنين فبم يتميز أحدهما عن الآخر ، فان كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولا ، وان كان بذاتي فيكون مركبا ولا يكون واجب الوجود» (١) •

٧ — وينبغي أن يوضع في الحساب أيضا أن كل ما عدا الله فإنه حادث عن الله • ويرتبط بذلك كل الارتباط أن يرد الى الله كل ما في العالم من خير وجمال وكمال •

ولقد تابع الغزالي تقسيم الصفات الذي كان شائعا لدى المتكلمين ، وأقصد ذلك التقسيم الذي يصنف الصفات الالهية ثلاثة أصناف (وقد يقول البعض بوجود أربعة أصناف) :

(١) الصفات السلبية وهي : القدم ، المخالفة للحوادث ، القيام بالنفس ، الوجدانية ثم البقاء •

(ب) صفات المعانى وهى : القدرة ، العلم ، الحياة ، الارادة ، الكلام
الالهى ، السمع ، ثم البصر •

(ج) الصفات النفسية وهى صفة الوجود (١) •

العلم الالهى :

أما عن العلم الالهى فيقول الغزالى انه سبحانه عالم بجميع
المعلومات ، محيط بما يجرى فى تخوم (حدود) الارضين الى أعلى
السموات ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ، بل
يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء ، ويدرك
حركة دبيب فى جو الهواء ويعلم السر وأخفى ، ويطلع على هواجس
الضمائر وحركات الخواطر ، وخفيات السرائر ، بعلم قديم تزلّى ، لم
يزل موصوفا به فى أزل الازال ، لا بعلم متجدد حاصل فى ذاته بالتحول
والانتقال « (٢) •

ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات : الموجودات والمعدومات فان
الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم هو الله ، وكل ما عداه
حادث • وهو عالم ذاته بذاته • ومن هو كذلك فهو أعلم بغيره لان غيره من
صنعه ، فكيف لا يعلم ما خلق ، وكيف تعزب عن المصانع صناعته ،
وعن الخالق خالقه ... ان من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق
من كتيب ، ثم استتراب فى كونه عالما بصنعة الكتابة كان سفيها فى
استرابطه •

ولكن السؤال الآن : هل لمعلومات الله نهاية ؟

يجيب الغزالى بقوله : لا ، فان الموجودات فى الحال وان كانت
متناهية فالممكنات فى الاستقبال غير متناهية ، ويعلم أن الممكنات

(١) راجع : علم الكلام ومدارسه ص ٢٧٥ — ٣٢٤ •

(٢) الغزالى : الاربعين فى اصول الدين ص ٥ — مكتبة الجندى بالقاهرة
(بدون تاريخ) •

التي ليست بموجودة أنه سيوجد لها أم لا يوجد لها ، فيعلم اذا ما لا نهاية له . بل لو أردنا أن نكثر على شيء واحد وجوها من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى علم بجميعها . . . » (١) .

والغزالي قد ركز على صفة العلم الالهي لأنها من جملة المسائل التي كثر الغزالي فيها الفلاسفة ، لأنه يرى أن الفلاسفة وقد قالوا لان الفيض أو الصدور لم يحدث بارادة الله وقدرته ، بل حدث حدوثا آليا تلقائيا . فقد خاطب الغزالي الفلاسفة بقوله « . . . فأما أنتم فاذا نفيتم بنظرية الفيض والصدور ، فانهم بذلك ينفون العلم الالهي بالجزئيات الارادة والاحداث وزعمتم أن ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأى بعد في أن تكون ذاته ذاتا من شأنها أن يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من المعلول الاول المعلول الثانى الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم منها بنظرية افيض والصدور ، فانهم بذلك ينفون العلم الالهي بالجزئيات لان الفيض والصدور لم يحدث بارادة الله وقدرته ، بل حدث حدوثا آليا السخونة ، والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره ، بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه . وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره . . . » (٢) . ونحن نعلم أن الفلاسفة يذهبون الى أن الله يعلم الموجودات بعلم كلى لا بعلم جزئى لان من شأن العلم الجزئى ، في زعمهم ، أن يجعل علم الله مستقادا من المعلوم ، ومن ثم لا يكون علمه أزليا . ثم ان حدوث العلم لله يعنى الانفعال والانتقاش ولا يصح ذلك بالنسبة الى الله . لهذا فان العلم الالهي علم كلى فهو يعقل ذاته ، ومن خلال تعقله لذاته يعقل أجناس الموجودات والتي تتضمن في زعمهم النوع والفرد هنا يرفض الغزالي هذه النظرية . فهو يرى أنه لا يصح أن يعلم المرء أو الله الشيء

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥١ .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢ — مصطفى البابى الحلبي وشركاه سنة ١٣١٩ هـ — القاهرة .

قبل حدوثه وأثناء حدوثه وبعد حدوثه بعلم واحد ومن جهة واحدة ، لأن الامكان غير الوجود ، الذي يختلف بدوره عن الفساد فيما بعد . ولهذا عالج الغزالي مشكلة العلم الالهي على الوجه التالي : لو أن الله خلق لنا علما الآن بأن شيئا سيحدث بعد شهر مثلا ، فإن حدوث الشيء بعد شهر ليس جديدا بالنسبة لنا مادام علمنا سابقا عليه ، وليس ثمة تغيرا طرأ على العالم هنا ، لأن ما حدث جاء مطابقا للعلم . ولهذا فإن الله تعالى له علم واحد بوجود كسوف الشمس مثلا في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون ، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء ، وأن هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبديلا في ذات العلم ، فلا توجب تغيرا في ذات العالم ، وأن ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة . فان الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك ، فتتعاقب عليك الاضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك . وهكذا ينبغي أن تفهم الحال في علم الله تعالى . فانا نسلم أنه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد ، والحال لا يتغير ، وغرضهم نفى التغير ، وهو متفق عليه (١) .

٢ - مشكلة العالم

اننا نرى أن شهرة الغزالي وذيوع صيته واهتمام المؤرخين والفلاسفة به يرجع في المقام الاول الى موقفه من الفلسفة بوجه عام . وعندى أيضا أن مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة من أهم الاعمال « المحكمة » التي ألفها الغزالي وهي بلا شك تحتل المكانة الاولى في جملة اعماله الممتازة . وهو في كتابه « مقاصد الفلاسفة » يتحدث حديث خبير كبير بالفلسفة ، فقد دون في هذا الكتاب المسائل الرئيسية التي آمن بها الحكماء حتى عصره . وقد سعى الى اثبات آراء الفلاسفة ببراهين عقلية خالصة يصعب على غير الغزالي أن يوردها مهما كان شأنه في تاريخ الفلسفة . ولعل هذا هو السبب في أن نفرا من المؤرخين ذهب الى أن الغزالي فيلسوف في المقام الاول ، لانه يصعب على غيره

(١) الغزالي : التهافت ص ٥٥ .

(أقصد على من لم يكن لاسوفا كبيرا) أن يكتب « مقاصد الفلاسفة »
بهذه الطريقة الملفتة للنظر والتي تشير الى فيلسوف من طراز رفيع .
فلم يسبقه أحد في عرض آراء الفلاسفة بهذا الوضوح وتلك الدقة .

غير أن هذا الرأي السابق المقاتل بأن الغزالي فيلسوف ، قوبل
باعتراض كبير . وقد تمثل هذا الاعتراض بذلكم الكتاب الهام الذي
ألفه الغزالي أقصد « تهافت الفلاسفة » ، الذي حطم فيه ما سبق أن
قرره على لسان الفلاسفة في مقاصدهم . والحقيقة أن براعة الغزالي
قد تجلت في البرهنة على الفكرة ونقيضها في وقت واحد : لقد تجلت
براعته في إثبات خلود النفس ونفيها في وقت واحد وكذلك مسألة القول
بقدم للعالم وحدوثه ، والحرية الانسانية والجبر ... الخ .

وينبغي أن أشير في هذا الصدد ، قبل الحديث عن مشكلة العالم بين
الغزالي وبين الفلاسفة الى أمر هام وهو أن تهافت الفلاسفة للغزالي
مساو تماما لنقد العقل الخالص ، بل ومساو بصورة عامة لما ذهب اليه
كنت من حديث عن نقائص العقل ، لأن نقائص العقل يمكن أن تترجم
أيضا بـ « تهافت العقل » . فاذا كان كنت قد هدف من الحديث عن
نقائص العقل الى بيان أن العقل يثبت الشيء ونقيضه في وقت واحد
ومن جهة واحدة ، وهذا دليل على عجزه وقصوره اذا اقتحم بعض
الميادين التي لا ينبغي له أن يقحم نفسه فيها ، فإن الغزالي أيضا
قد هدف الى ذلك من قبل بعدة قرون . فمقاصد الفلاسفة مضافا
اليها تهافت الفلاسفة ينتج لنا نقدا رائعا للعقل الخالص . والغزالي
في هذين الكتليين ، أثبت نسيء ونقيضه في وقت واحد ومن جهة
واحدة ، وهذا دليل على قدر العقل وعجزه كما فعل كنت . واذا
كان الفيلسوف الالماني قد تحدث عن مقولات الذهن الاولى او الشروط
الترنسدنتاليه وغيرها مما لا يشق من التجريبية ، لكنها تطبق على التجريبية
أقول ان الغزالي قد ذهب الى ذلك من قبل أيضا . بل أكثر من هذا نجد أن
عظمة الغزالي ، وقبله فلاسفة الاسلام ، قد تجلت في تمييزهم بين الشيء
في ذاته وبين الأشياء كما تبدو لنا . فللعقل بقواه وملكاته وشروطه يتعامل

مع الاشياء كما تبدو له . أما الشيء في حد ذاته (النومينا) فلا يستطيع العقل أن يدركه أو يعلم عنه شيئاً . فالشيء يظهر للعقل بمظهر ما ، وهذا الظهور يخفى شيئاً آخر لا أدركه . بعبارة أخرى ان الظاهر يحيل الى الباطن ، والباطن يختفى خلف الظاهر ، والعقل يعجز عن ادراك الباطن . هذه مسألة صال فيها كنت وجال هو وحكماء الاسلام من قبل . وقد ذكرنا للفارابي وابن سينا نصوصا واضحة في هذا المصدد . كما أننا أثرننا أيضا الى تحديدهم للفلسفة ، وذكرنا أن ما امتازوا به في هذا التحديد هو اصرارهم على القول أنها علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان . فطاقة الانسان هنا مقصود بها ادراك الاشياء الظاهرة للعقل ، ادراك الاشياء كما تبدو ، لكن هذه الطاقة تعجز عن النفاذ الى الشيء في ذاته ، تعجز عن ادراك الاشياء كما هي .

أمر آخر أود أن أشير اليه بوضوح وأؤكد عليه وهو رغم أن كنت بين تهافت العقل وتناقضه الا أن أحدا لم يخرج من ذمرة الفلاسفة ولم يقل بأنه ليس فيلسوفا ، فرغم تحطيمه للعقل الا أنه حطمه بالعقل . وهو قد وقف هذا الموقف النقدي من العقل لكي يوضح حدوده وقدراته . لان كانت رفض العقل وبين تهافته في بعض المجالات ، لكنه وثق فيه كل الثقة في المجالات الاخرى . اذا كان الامر كذلك بالنسبة الى الفيلسوف الالماني الكبير « كنت » ومن على شاكلته سواء كان قبله وبعده ، فلم لا يكون الامر كذلك بالنسبة الى الامام الغزالي ، لماذا لا نقول انه بين تهافت العقل في بعض المسائل لكنه أقر بقدرته ووثق فيه في بعض المسائل والمجالات الاخرى ، وقد رأينا ذلك في موقفه من العلوم ومن أصناف المشتغلين بهذه العلوم ، وكيف أن العلم في حد ذاته لا غبار عليه ولا ضرر منه ، لكن الضرر ، كل الضرر ، والخطأ كل الخطأ ، هو أن نستخدم وسائل غير مناسبة لموضوعات لا قبل لها بها ، أو السعى نحو تطبيق مناهج خاصة بمباحث معينة على مباحث أخرى لا ينبغي أن تطبق عليها مثل هذه البراهين . لان العقل حينذاك سوف يكون جاحدا ومتناقضا ، وهذا هو الذي حدث في بعض المسائل التي ناقشها الغزالي مع الفلاسفة كقدم العالم وخلود النفس والعلم الالهي وغيرها الخ .

الغزالي اذن في مقاصد الفلاسفة وفي تهافت الفلاسفة كان فيلسوفا يقديا من الطراز الأول . وهو لم يسع لواد العقل ، فكيف يجهن العقل بالعقل ، كيف يسعى الى أن يحطم أعز وأعلى ما وهب الله الانسان . ان الغزالي أراد ، فحسب ، أن يعيد العقل الى رشده وأن يذكره بحدوده وبوضعه في هذا الكون وأنه ليس سيد الموقف ، أراد أن يبين عجز العقل اذا ما قورن بالعقل الالهي وبالحكمة الالهية . وهذا هو موقفه الحقيقي من مشكلة العقل ، أقصد الفلسفة ، ومن هنا أيضا نفهم قول القاضي أبو بكر بن العربي (تلميذ الغزالي) حيث قال : « شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر . وحكى هو (القاضي أبو بكر) عن أبي حامد الغزالي نفسه أنه كان يقول : أنا مزجي البضاعة في الحديث » (١)

على ضوء ذلك سوف نعرض الآن رأى الغزالي في مشكلة العالم وموقفه من الفلاسفة القائلين بقدمه .

ولعل مشكلة قدم العالم من أهم المشكلات الكبرى بين الفلاسفة القائلين بها وبين أصحاب الديانات ومنهم الغزالي . وقد جمع الغزالي حجج الفلاسفة كلها في أربع أدلة ثم رد على كل دليل منها . وينبغي أن يعظم الغزالي لأنه عرض هذه الأدلة بأمانة وموضوعية وحياد يحسب له . ويعجب المرء كيف فهم الغزالي هذه الأدلة المتعلقة بقدم العالم فهما دقيقا مع أنه رافض لها . أليس حب المرء للشيء يعميه عن الجوانب الأخرى ، ألم يحل حب الغزالي للدين وميله له عن تقديم الأدلة انقائلا بقدم العالم بهذه القوة وهذا الاحكام المنطقي !! .

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل — الجزء الاول — القسم الاول ص ٥ تحقيق د . محمد رشاد سالم — دار الكتب المصرية ، سنة ١٩٧١م وراجع د . بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الاوروبي الحديث ط ١ سنة ١٩٦٥

الدليل الأول (١) :

قال الفلاسفة : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لأننا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ، فانما لم يصدر منه لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا . فاذا حدث بعد ذلك لم يحل اما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد . فان لم يتجدد مرجح بقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ، فالسؤال فى حدوث المرجح قام . وبالجمله فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما أن لا يوجد عنها شئ قط واما أن يوجد على الدوام فاما أن يتميز حال الترك عن حال الشرع فهو محال .

وتحقيقه أن يقال : لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث ولا على استحالة الحدوث . فان ذلك يؤدى الى أن ينقلب القديم من العجز الى القدرة ، والعالم من الاستحالة الى الامكان ، وكلاهما محالان . ولا يمكن أن يقال لم يكن قبله غرض ، ثم تجدد غرض . ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها .

(١) راجع فى هذا الصدد تهافت الفلاسفة الذى سوف نعتد عليه فى عرض رأى الغزالى فى حدوث العالم بعد عرضه لموقف الفلاسفة القائلين بقديمه . وراجع ايضا فى هذا الصدد . عبد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى الحديث وخاصة الجزء الخاص بـ « الغزالى ومصادره الدينية » ص ١٥٠ وما بعدها وكذلك : الأنفلاطونية المحدثه عند العرب للدكتور بدوى ص ٣٤ — ٤٢ ، وكالة المطبوعات — الكويت سنة ١٩٧٧ حيث يتحدث د . عبد الرحمن بدوى عن الأصول اليونانية التى شكلت الاتجاه الفلسفى عند الغزالى والتى افاد منها رده على الفلاسفة القائلين بقديم العالم . وينبغى ان نكون على حذر من نسبة بعض الافكار الاسلامية لما يماثلها أو يشابهها فى الفلسفة اليونانية . كما أننا لا ينبغى أيضا ، وقد فقدت هذه المصادر اليونانية ان نحيل هذه الاعمال التى يوحى أنها ليست اسلامية خالصة الى أصول يونانية . . فهناك احتمال كبير قائم وهو أن يكون اصحابها من المسلمين لكنهم وضعوا لها اسما آخرى لاسباب متعددة لا تخفى على كل مشتغل بالفنسة .

بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ، فيلزم أن يقال حصل على وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدا ، فيكون قد حدثت الإرادة ، وحدثها في ذاته محال ، لأنه ليس محل الحوادث ، وحدثه لا في ذاته لا يجعله مريدا . ولنترك النظر في محل حدوثه البين ، فانما الاشكال في أصل حدوثه وأنه من أين حدث الآن ، ولم يحدث قبله : أحدث الآن لا من جهة الله ؟ فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له ، والا فأي فرق بين حادث وحادث ؟ وان حدث باحداث الله فلم حدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ألعدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة ، فلماذا تبدل ذلك بالوجود وحدث ، وعاد الاشكال بعينه . أو لعدم الإرادة الاولى فتفتقر الإرادة الى ارادة كالارادة الاولى ويتسلسل الى غير نهاية . فاذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغيير القديم محال لأن الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال . ومهما كن العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة» (١)

تحليل هذا الدليل :

وشرح هذا الدليل هو أن الفلاسفة يقولون بتقديم العالم وأزليته جنبا الى جنب مع أزلية الله . . لماذا ؟ لانهم يعتقدون أن كل شروط اليجاد كانت متوافرة من الازل . فالله عالم من الازل بايجاد العالم ، وهو كذلك قادر على ايجاده من الازل ، ومريد أيضا لايجاده من الازل . ومن جهة أخرى (جهة العالم) ليس هناك ما يمنع من وجوده من الازل . أى أنه ليس هناك مانع في أزلية العالم ومن ثم يكون العالم أزليا أزلية الله . ذلك اننا لو سلمنا بوجود مانع لايجاده من الازل ، فإن هذا المانع ينبغي أن يظل موجودا من الازل ، ومن ثم لا يوجد العالم .

أما اذا رفع هذا المانع فإن سؤال الفلاسفة هو : من الذى رفعه ،

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٧ .

هل الله أم غير الله ؟ اذا كان الله قد رفعه فان السؤال هو : لماذا رفع الله هذا المانع الآن ولم يرفعه من قبل ، لماذا لم يبقى الله عليه ؟ هذا الى جانب أن هذا المانع اذا كان من عمل الله فلماذا وضعه من الازل ثم غير رأيه ورفعته فأحدث برفعه العالم ؟

ويرى الفلاسفة أن العالم ينبغي أن يكون قديما لان سنة الله أزلية وهو لا يغير ارادته بحيث نقول انه لم يكن مريدا ثم صار مريدا . لأن هذا القول اذا كان جائزا بالنسبة للكائنات القاصره المتناهية العلم ، فانه لا يصح في حق الله باعتباره كائنا يتصف بالعلم المحيط وبالقدرة على كل مقدور وأنه مريد لكل مراد . لهذا فان ارادة الله ينبغي أن تكون أزلية ، ومن ثم فان العالم ، وهو مراد ، ينبغي أيضا أن يكون أزليا .

ان العالم لا يمكن أن يكون حادثا لامر يرجع اليه كأن يقال كان ممتمعا وجوده ثم صار الامتناع ممكنا لان هذا أمر لا يفهم . لان الامتناع الازلي ينبغي أن يظل كذلك الى الابد . ثم ان الممتنع لا يصير ممكنا البتة . أضف الى ذلك : من الذي رفع هذا الممتنع ، قلنا انه ليس الله . بقى أن يكون العالم أو كائن آخر هو الذي رفع هذا الامتناع . ومن المحال أن يكون العالم لان الشيء لا ينقل نفسه بنفسه من الامتناع الى الامكان . كذلك لا يمكن أن يقال ان هناك كائنا آخر ، غير الله ، هو الذي رفع هذا الامتناع ، لأن هذا القول يتضمن وجود قديمين أى الهين ، ومن ثم لا يكون الله وحده قديما . كذلك لا يمكن أن يقال ان الله قد رفع هذا الامتناع بعد أن وضعه لأن البداء على الله محال . ولا يمكن أن يقال : ان الله كان عاجزا عن ايجاد العالم ثم صار قادرا ، لأن الله من صفاته أنه قادر . ثم أنه اذا كان الله عاجزا فمن الذي جعله قادرا !! هل هناك اله غيره ومن ثم لا يصح أن يكون هو الاله ؟ كذلك لا ينبغي أن يقال لم يكن لدى الله غرض في ايجاده ثم حدث الغرض أو المقصد من ايجاده ، لان الحدوث لا يصح على الله الكامل . ذلك أن أحوال الله كلها ثابتة ، فاذا تجدد غرض ، فلماذا تجدد ، ومن الذي جدد هذا الغرض ، وما هي (م ٢٧ — الفلسفة الاسلامية)

الدوافع خلف حدوث هذا الغرض ... لهذا من المحال أن يقال لم يكن له غرض ثم صار له غرض في ايجاد العالم . بقى أنه لا ينبغي أن يقال ان العالم حدث لا من جهة الله ، لأنه لا شيء يحدث بدون علم الله ، كما أنه لا شيء يحدث من تلقاء نفسه . فلو أن كل شيء يحدث بذاته هكذا ، لرأينا الموجودات الآن تحدث من تلقاء نفسها وليس هذا صحيحا ... الخ .

على ضوء ذلك قرر الفلاسفة استجالة صدور حادث عن قديم الذى هو الله ، ومن ثم كان من رأيهم أن العالم أزلى قديم وأنه ملازم لله ملازمة الظل للشخص وملازمة حركة الخاتم لحركة الاصبع الموجود به .

رد الغزالي على هذا الدليل :

سوف نلاحظ هنا في رد الغزالي على الدليل السابق وتميزه عن الفلاسفة هو أنه يرفض في رده عليهم هذه النظرة التشبيهية التي تصور الله فاعلا على النمط الذى يفعل به البشر فالخطأ الذى ارتكبه الفلاسفة هو أنهم تصوروا الله مماثلا للانسان من حيث أن كليهما مريد وقادر وعالم ومن حيث أن المرء يفعل لهدف وقصد ، وذلك تحت تأثير عوامل متعددة ، وبما أن الله ليس كذلك ، فينبغى أن يكون أزليا . هنا نجد أن الفلاسفة شبهوا الله بالانسان في ناحية وفصلوا بينه وبين الانسان في ناحية أخرى . وكان سؤال الغزالي لماذا لا يشبه الله الانسان في حدوث فعله عنه ولا يشبهه في الدافع الى هذا الفعل . بمعنى أن الغزالي يرى أن اليجاد يقتضى بطبيعته الأحداث . فالانسان ، كفاعل ، يتضمن حدوث أثره عنه . لكن الانسان باحداثه لافعاله يكمل ذاته عن طريق الفعل ، لكن الله كامل بذاته من الازل . فحدوث أفعاله سبحانه عنه لا ينبغي أن يؤخذ كدليل على أنه يكمل ذاته ويحققها عن طريق الفعل . أضف الى ذلك أن الغزالي ، مع رفضه هذه النظره التشبيهية والتي على غرارها رفض الفلاسفة القول بحدوث العالم ، فان

رأى الغزالي هنا هو أن هذه النظرة التشبيهية تفضح موقف الفلاسفة وتحرية أمام العقل ، بمعنى أن الإنسان يمتاز عن الكائنات الأخرى بالعلم والارادة . ومن شأن الارادة الاختيار والتمييز . وقد يختار المرء شيئاً ما دون أن يكون هذا « للمختار » أفضل من المتروك ، لا لشيء الا لضرورة الاختيار . فلو أن الصانع صنع لى خاتمين مماثلين كل المماثلة فان اختياري هنا واحدا منهما لا يعنى أكثر من ضرورة الاختيار فحسب ، ولا يرجع تميز أحدهما عن الآخر . لاننا نعلم أن الارادة صفة من صفات الكمال البشرى ، وهى من باب أولى تدل على الكمال الالهي . ومن ههنا كان موقف الغزالي في رده على الفلاسفة فهو يرى أمرين :

الاول :

أن يقال للفلاسفة « لم تنكرون على من يقول ان العالم يحدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستتقر العدم الى الغاية التي استمر اليها ، وأن يبتدأ الوجود من حيث ابتدئ » ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقت الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك ، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ (١) .

الثاني :

أن يقال لهم استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به . فان في العالم حوادث ولها أسباب (٢) .

تحليل رد الغزالي :

ان رد الغزالي هنا يتضمن عدة مسائل كثيرة سوف نشير الى أهمها : فهو يرى أن من الخطأ الفاحش أن يقال أولاً لماذا أراد الله

(١) تهافت الفلاسفة ص ٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢ .

العالم الآن ولم يردده قبل ذلك أو بعد ذلك ... فلو أن الله سبحانه أراد
(على سبيل الفرض المحض) قبل ذلك أو بعد ذلك (مع أن للغزالي
رأيه في الزمان كما سنرى في دليله الثاني) لمكان السؤال قائما أيضا :
بماذا أراد الله العالم الآن ولم يردده قبل أو بعد ذلك ؟

ثم أن هؤلاء الفلاسفة ينسبون أمرا هاما وهو تعريف الإرادة ،
والفرق بين الكائن المريد وبين العلة الطبيعية • فالإرادة صفة من شأنها
الاختيار المطلق والتمييز والا لا تنتفى وجودها • فإلله أوجد العالم
بإرادته لأن إرادته اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، لأن هذه
هي خاصية الإرادة ومهمتها • وهي اختيار إيجاد العالم الآن دون تحديد
هذا الاختيار قبل ذلك أو بعد ذلك ، لأن الأوقات (إذا كانت هناك
آنذاك أوقاتا) متساوية بالنسبة لله • فلا وقت الا وهو قادر سبحانه
على إيجاد العالم • فإلله أراد إيجاده لا لسبب خارجا عنه ولا لسبب
داخلي اللهم إلا بناء على إرادته فحسب •

ومن العجيب أن ينكر الفلاسفة على الله تخصيص الزيادة في الوقت
الذي يقولون فيه ذلك بالنسبة للنظام الكوني • فمع أن الأوقات متساوية
والجهات متساوية الا أن بعض الأفلاك يتحرك من المشرق إلى المغرب
والبعض الآخر يتحرك من المغرب إلى المشرق دون أن يكون هناك
سبب واضح • فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للكون ، فإلهم لا نقول
ذلك بالنسبة إلى الله ؟ لماذا لا نقول بأن الإرادة الإلهية اقتضت وجود
العالم في الوقت الذي وجد فيه دون غيره لأنها قررت ذلك بمحض
إرادتها فحسب مع تساوي الأوقات •

أضف إلى ذلك أن الفلاسفة يخطئون كل الخطأ حينما يسوون بين
العلل الطبيعية وبين الكائن المريد • فالنار تحرق مباشرة كل الأجسام
القابلة للاحتراق ، والنور يفيض عن الشمس دون تراخ ، والمعلول يحدث
عن علته مباشرة إذا كانت علة كافية • هنا نجد أنه على المستوى الطبيعي
لا يوجد انفصال بين العلة وبين المعلول ، بل تلازم دائم • أما بالنسبة
إلى المستوى البشري فنجد أن المرء قد يزيد شيئا ويقدر على تحقيق مراده

لكنه قد يؤجل مراده هذا شهرا أو شهوين دون سبب • فقد أسعى لمشاهدة أحد الاقلام بعد غد أو بعد اسبوع أو بعد شهر دون مانع يذكر اللهم الا لأنى لم أصمم بملء ارادتى على تحقيق ذلك • أى أن الارادة بشرية شئ • وتحقيق المراد شئ آخر ، وهى تختلف عن العلة الطبيعية التى لا يتراخى معلولها عنها من هذه الجهة •

إذا كان الامر كذلك فلماذا لا نقول ان العالم مراد لله وقد تأخر هذا المراد • لا هذه الالهية لأن الله ليس علة طبيعية حتى يحدث معلولها عنه • • نظرا لأنه سبحانه كائن مريد اقتضى هذا التحديد أن يتراخى المراد عن الارادة • أن الارادة هنا علة اختيارية قد يتأخر معلولها عنها • وهذا هو معنى الارادة على التراخى • أى ارادة فعل يقع بعد الارادة • وهذا هو شأن العلة الإرادية ، لأن العلة الارادية تكون لكائن قادر عالم فى وقت واحد • فهو يعلم ويقدر لكنه يفعل بالاختيار رغم تساوى الاوقات والظروف والاجوال • ففعله سبحانه ليس كفعل القوى الطبيعية : الماء ، النار • • الخ وحتى هذه فإن الغزالى يرى أنه لا توجد علاقة ضرورية بينها كعله وبين المعلول الحادث عنها ، وهى أقرب الى العادة منها الى شئ آخر • فنحن نرى النور ثاليا لطلوع الشمس ، والشبع حاصل عن الاكل ، لكننا لا نعلم بعلم يقينى ان هذه لا بد أن تحدث بالضرورة • فقد تحدث العلة دون أن يحدث عنها معلولها والعكس بالعكس • وفى هذا الصدد يقول الغزالى فى عبارات رائعة « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما • • • سببا ليس ضروريا عندنا • بل كل شئتين ليس هذا ذاك ، ولا ذات هـ ، ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب والاكل والشبع والاحتراق ولقاء النار • • • أن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التصاق لا لكونها ضروريا فى نفسه غير قابل للفرق • • • » (١) •

كذلك يناقش الغزالي هؤلاء الفلاسفة القائلين بتقديم العالم بقوله : هل استحالة حدوث حادث عن قديم قضية بديهية أم لا ؟ من المحال أن تكون هذه قضية بديهية لأنها لو كانت كذلك لاقر بها الجميع دون مناقشة . كما أنها ليست دعوى استدلالية أو برهانية ، والا لقدّم الفلاسفة البراهين والأدلة على صدقها وصحتها . ذلك أن كل ما قاله الفلاسفة هو أن المعلول يجب أن يوجد مع العلة ، وهذا ليس أمراً ضرورياً أو محتملاً لأن من العال ما هو ارادى ومنها ما هو طبيعى . وحتى العال الطبيعى لا يضر عنها معلولها الا اذا توافرت شروط كثيرة . وعلى ذلك فان القول باستحالة صدور حادث عن قديم قول يقبل المناقشة ويحتمل الصدق والكذب وقد أوضح الغزالي فيما سبق عدم صحة هذا الادعاء .

ولم يكف الغزالي بذلك في رده على الفلاسفة ، بل أنه الزمهم — من منطق مذهبهم — أنهم يناقضون أنفسهم بأنفسهم . فرغم أنهم قالوا باستحالة صدور حادث عن قديم الا أنهم ، من جهة أخرى ، ينكرون ذلك ويجحدون القول في حوادث هذا العالم . فعندهم أن العالم قديم ومع هذا فان ثمة حوادث تصدر عنه دائماً . أى أنهم يجيزون القول بصدور الحادث (الموجودات) عن العالم الذى هو عندهم قديم . فلماذا ، اذا ، ينكرون حدوث العالم عن الله القديم ؟ ان هذا العالم مكتظ بالحوادث التى تصدر عن أسبابها ولا يمكن أن تتسلسل هذه الحوادث الى ما لا نهاية ، والا لما احتجنا الى علة أولى : فلا بد إذن أن ننتهى أولاً الى الاعتراف بوجود علة أولى قديمة للعالم ، ولا بد أن نعرف ثانياً أن القضية القائلة بصدور حادث عن قديم قضية صادقة كل الصدق .

٢ — الدليل الثانى على قدم العالم :

قال الفلاسفة : ان القائل بأن العالم متأخر عن الله تعالى ، والله تعالى متقدم عليه ، ليس يخلو: اما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزمانى ، وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص

على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول ، اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ، ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل ، وتحركت اليد بحركة الماء . وان كانت متساوية فان أريد تقدم الباري على العالم هذا. لزم أن يكونا حادثين أو قديمين . واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا . وان أريد أن الباري متقدم على الزمان والعالم لا بالذات بل بالزمان ، فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول . فاذن قبل الزمان زمان لا نهائية له ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . واذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته «(١)» .

تحليل هذا الدليل :

واضح أن هذا الدليل الخاض بالفلاسفة يعتمد على عدة أمور :

- ١ — معنى التقدم والتأخر .
- ٢ — فكرة الزمان وصلتها بالتقدم .
- ٣ — ارتباط الزمان بالحركة .

أما عن المعنى الاول فيرى الفلاسفة أن الله لا ينبغي أن يكون سابقا في وجوده للعالم أو متقدما عليه . ويشبهون ذلك بالعلاقة بين حركة الماء بمجرد حركة اليد المنغمسة فيه ، هنا لا يوجد فارق زمني بين السابق وبين اللاحق ، بين العلة وبين المعلول . فالسابق قد يكون بالذات وقد يكون بالطبع وقد يكون بالشرف ، لكن لا يمكن أن يكون

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٤ .

سبقاً زمنياً • وعلى ذلك إذا كانت علاقة الله بالعالم من هذا القبيل ،
لكان معنى هذا أن يكون الله والعالم قديمين أو أن يكونا حادثين • لكن
من المحال أن يكون أحدهما سابقاً على الآخر أى من المحال أن يكون
الله قديماً والعالم حادثاً •

كذلك يرى الفلاسفة أنه من المحال أن يكون الله متقدماً على العالم
بالزمان ، لأن ذلك من شأنه أن يوقعنا في تناقض لا مفر منه • فنحن
نعلم أن الزمان واحد وهو متصل • والزمان في عرف الفلاسفة قديم
لا بداية له • فلو أن الله كان سابقاً على العالم بمدة زمنية ، ثم حدث
العالم ، لكان هذا معناه أن العالم مسبوق بالعدم وأن الله
سابق عليه بمدة محددة من جهة بداية حدوث العالم ،
أقصد منذ اللحظة التي حدث فيها العالم • لكن هذه المدة
المحددة هي بعينها الزمان اللامتناهى ، من حيث أنها لا بداية لها من الأزل •
فكان قولنا ان الله يسبق العالم بالزمان يتضمن القول بأن الزمان لا متناه
ولا لا متناه في نفس الوقت وهذا أمر متناقض • لان قولنا بأسبقية الله
للعالم في الزمان يعنى أنه قبل زمان هذا العالم الحادث (في عرف القائلين
بحدوثه) وجد زمان لا متناه كان الله فيه وحده • أى أن القول بقديم
الله دون العالم معناه أننا نقول بزمان لا متناه و زمان متناه وهذا باطل اذ
لا يوجد الا زمان واحد من جهة ، فضلاً عن أن الزمان في عرف الفلاسفة،
مرتبطاً بالحركة ولا وجود له من دونها من جهة أخرى • فبما أن الزمان
لا بداية له ، فان الحركة أيضاً (والتي تعنى المتحرك) لا بداية لها ، ومن
ثم يكون العالم أزلياً • بعبارة أخرى : ان الزمان هو مقدار الحركة بحسب
المتقدم والمتأخر : فلا حركة بلا زمان ، ولا يوجد زمان بلا حركة • ولما
كان الزمان عبارة عن مجموعة من الآتات ، وكل آن لابد أن يسبقه آن آخر،
وجب قدم الزمان ومن ثم قدم الحركة التي تعنى بدورها قدم العالم •

رد الغزالي على هذا الدليل :

يرد الغزالي على ما سبق بقوله « ان الزمان حادث ومخلوق •
وليس قبله زمان أصلاً • ونعنى بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم

والزمان أنه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم • ومفهوم قولنا
كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط • ومفهوم قولنا
كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط • ونعني بالتقدم انفراده بالوجود
فقط والعالم كشخص واحد • ولو قلنا كان الله تعالى ولا عيسى مثلا ،
ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود
اثنين • وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وان كان الوهم لا يسكت
عن تقدير ثالث ، فلا التفت الى أغاليط الوهم •

تحليل رد الغزالي :

من الواضح أن رد الغزالي هنا يقوم على نظرة حديثة للغاية
لمفهوم الزمان • فهو يرى أن الزمان : سواء كان مطلقا ومقيدا واحد
فحسب • وهو أيضا يرى أن الزمان لا وجود له الا بوجود الاجسام •
بل انه يرى أن الزمان ذاتي لا موضوعي • فلا يوجد في الخارج زمان ،
ولكننا نحن الذين نخلق الزمان • فكأن الزمان مقياس انساني لحركة
المتحرك في الخارج ، فيقول الواحد منا : رأيت الشيء قبل كذا أو بعد
كذا أو الآن — هنا نجد أن الزمان من صنع الانسان ومن ثم يكون حادثا
بحدوثه •

ومع هذا فلو قلنا بأن الزمان موجود بوجود العالم ، فقد أثبت
الغزالي في دليله الاول أن العالم حادث عن قديم • ولا كان الزمان
كما يقول الفلاسفة مرتبطا بالعالم ، وجب حدوثه بحدوث العالم • ان
الغزالي يوافق الفلاسفة على ارتباط الزمان بالمكان بالحركة ، لكنه
يختلف معهم في القول بتقديم الزمان • فهو يرى أن الزمان ، شأنه شأن
الاجسام ، حادث بحدوثها فان بفنائها • ان العالم ، باعتراف الفلاسفة ،
مكون من مجموعة من الاجسام وكل جسم ، كما يقولون ، حادث • أي أن
كل جسم له مدة زمنية محددة • ثم ان الفلاسفة متفقون على أن أجرام
العالم متناهية ، فاذا كان العالم في جملة متناهية فكيف لا نقول بمتناهية
زمانه ؟ أليس من الخطأ أن نقول بزمان لا متناه لاجسام متناهية ؟

بل أن الفلاسفة هنا يرتكبون مغالطة شنيعة . فهم قالوا في الدليل الاول بقدم العالم لضرورة ملازمته لله ثم انتهوا من ذلك الى القول بأن العالم مادام قديما فلا بد أن يكون الزمان (زمان العالم) قديما أيضا وهنا في هذا الدليل عادوا فقالوا ان الزمان قديم ومن حيث أن الحركة مرتبطة بالزمان فان العالم ، من ثم ، يكون قديما قدم الزمان . أى أنهم قالوا ان العالم قديم لقدم الزمان مرة ، ومرة أخرى قالوا ان الزمان قديم لقدم العالم أى أنهم ارتكبوا هنا ما يسمى بـ « الدور » فائبات قدم الواحد منهما يتوقف على اثبات الآخر !! وهذا أمر باطل .

ان الزمان الذى يتصوره الفلاسفة من عمل الوهم فحسب ، لان الوهم لا يستطيع أن يتصور وجودا مبتدئا مطلقا للزمان أو وجودا حادثا حدوثا مطلقا أصيلا الا مع تقدير قبل له . وهذا عند الغزالي من نوع عجز الوهم الذى يقصر عن تصور تنهاى الجسم والزمان، اذ يفترض أن قبل الزمان وقبل الجسم جسم الى ما لا يتناهى . وبإيجاز فسان الغزالي يرى أن فكرة الزمان من عمل الوهم وأن الزمان فى جوهره اضافة أو علاقة أو نسبة وليس شيئا حقيقيا . وفى مقابل ذلك يؤكد أن الحدوث المطلق ، أى ظهور شيء بعد أن لم يكن بفعل فاعل ليس متناقضا وليس محتاجا لاكثر من وجود هذا الفاعل القادر المطلق .

٢ — دليل الفلاسفة الثالث :

قال الفلاسفة : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل أن يكون ممتعا ثم يصير ممكنا . وهذا الامكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده . اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود . فاذا كان الامكان لم يزل ، فالمكن على وفق الامكان أيضا لم يزل . فان معنى قولنا أنه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده . فان كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا ، والا فان كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا .

وان بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل ، وان بطل قولنا ان الا مكان لم يزل، صح قولنا ان الامكان له أول . واذا صح أن له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا! (١) .

تحليل دليل الفلاسفة :

يقوم هذا الدليل عند الفلاسفة على الخلط بين الفكر وبين الواقع . فالفلاسفة يتحدثون بلغة المنطق الصوري ثم بطريقة لا منطقية ينتقلون من الفكر الى الواقع . وتحليل ذلك هو أن الفلاسفة يذهبون الى أن العالم كان ممكنا قبل أن يوجد . وهذا الامكان كان موجودا من الازل، ولما كان العالم حاصلا طبقا لهذا الامكان ، فان من الواجب أن يكون الممكن طبقا للامكان . أى بما أن العالم ممكن من الازل فينبغى أن يكون أزليا أزلية امكانه . ولا ينبغى أن يقال انه لم يكن ممكنا من الازل، لان ذلك لو كان صحيحا أقصد لو كان العالم ممتمنا من الازل لما خرج الى خير الوجود البتة . لهذا فان أزلية امكانه تعنى أزلية وجوده !! ان كون العالم ممكنا من الأزل يعنى أنه لا توجد له بداية . ومادام الامكان ليس له بداية فان الممكن أيضا (العالم) لا ينبغى أن تكون له بداية .

رد الغزالي :

يقول الغزالي : العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه ، واذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا . فلم يكن الواقع على وفق الامكان ، بل خلافه . وهذا كقولهم فى المكان وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية ، فلا نهاية لامكان الزيادة . ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهى لطرفه غير ممكن ، بل كما يقال: الممكن جسم متناهى السطح ، ولكن لا تتعين

مقاديره في الكبر والصغر • وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا يتعين في التقدم والتأخر وأصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غير^(١) •

تحليل رد الغزالي :

لقد كان رد الغزالي هنا ردا غاية في الدقة • فقد أصاب حجة الفلاسفة وبرهانهم في عين الاساس الذي استندوا اليه في دعواهم • فيعجب المرء من نفاذ بصيرة الغزالي هذه • فهو يرى أن الامكان الازلي يتعارض مع الوجود والحدوث الازلي ، لأن الوجود الازلي هو بعينه الوجوب والقدم الازليين • اذ محال أن يكون الشيء ممكنا من الازل وقديما أو حادثا من الازل • لأن الأمر هنا يتعلق بارتباط الواقع ومطابقته للامكان • فالحدوث بالفعل أمر يختلف عن الامكان الازلي الذي لا قيمة له هنا • فقد نقدر ونجوز أن يكون العالم أكبر مما هو كائن أو أصغر مما هو كائن • وقد نقدر وجود جسم فوق جسم العالم كل ذلك ممكن وجائر على مستوى الفكر والخيال ، لكنه محال على مستوى الواقع ، حيث لا نستطيع أن نضيف الى جسم العالم جسما آخر أو أن نوسع في دائرة العالم • والامر بالمثل في الامكان الازلي • فالامكان الازلي شيء ووقوع العالم أو حدوثه شيء آخر • ونحن لا نتكلم عن الممكن بل عن الواقع • لذلك فان الامكان الازلي يتعارض مع الحدوث الازلي أو القدم الازلي ، لكنه يتفق كل الاتفاق مع أن يكون الشيء حادثا • فلا تعارض بين الامكان الازلي وبين الحدوث المطلق في الزمان عند الغزالي •

ان الامكان الازلي لا يعنى البتة الوجود الازلي ، اذ هو (الامكان) بمثابة فرض عقلي وتجويز عقلي فحسب • فقد افترض بالعقل مسائل كثيرة وأحققها في خيالي لكنني عاجز عن تحقيقها في الواقع • ودلالة ذلك اننا على مستوى الفكر نستطيع أن نقول بامكان حدوث العالم

قبل حدوثه وهكذا الى ما لا نهاية ، لكننا بالفعل لا نستطيع أن ننقل ابتداء العالم الى ما قبل حدوثه أو أن نؤجل حدوثه . وقد أشرنا من قبل الى أن العالم كجرم كبير لابد أن يكون مع عظم حجمه متناهيا . وكذلك الامر مهما امتد زمانه واتسع امتداده الى هنا أو هناك ، فلا بد أن يكون مع عظم حجمه متناهيا . وكذلك الامر مهما امتد زمانه واتسع امتداده الى هنا أو هناك ، فلا بد أن يكون زمانه متناهيا مهما تقدم عمره !!

ثم كيف يقال : ان كون العالم ممكنا من الازل يعنى وجود العالم من الازل وأن هذه الامكانية لا بداية لها ، ومن ثم يكون العالم لا بداية له !! ان هذا الكلام لا نصيب له من الصحة . اذ نستطيع أن نطبق هذا الكلام على كل حادثة تقع الآن ، بل على كل موجود . فكل منا — على حسب كلام الفلاسفة — كان ممكنا من الازل ولم يكن ممثنا من الازل . وكونه ممكنا أمر لا بداية له ، ومن ثم ينبغي أن يكون الواحد منا موجودا بالفعل من الازل وأن لا يكون لوجوده ابتداء بالفعل !! فهل هذا يعقل !! واضح اذن أن الخطأ هنا ، كل الخطأ هو الاعتماد على تشويش الخيال وعجز العقل عن تصور الابتداء المطلق للعالم فضلا عن أنهم قد خلطوا بين الفكر وبين الواقع كما أشرنا .

هـ — تحليل الفلاسفة الرابع :

قال الفلاسفة : كل حادث فالمادة التى فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وانما الحادث الصور والأعراض والكيفيات على المواد الخ (١) .

تحليل دليل الفلاسفة :

هذا الدليل واضح وغنى عن الشرح ولهذا سوف نشير اليه بايجاز . ذلك أن منطق الفلاسفة هنا أن العقل يقضى على الشيء بأنه

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٨ — ١٩ .

والصورة لا بد أن تكون محسوسة ، فإذا كان الفلاسفة يجوزون حدوث الصورة ، ومن حيث أن الصورة لا تنفصل في عرفهم عن المادة وجب أن تكون المادة حادثة . لأن الصورة إذا كانت حادثة والمادة حاملة للصورة وجب أن يكون حكم المادة حكم الصورة الحادثة . لكن الفلاسفة مالوا ، بغير حق ، الى أن المادة قديمة لاستحالة تصور أى نوع من الوجود المادى المبتدأ ابتداء مطلقا .

.. ان زعم الفلاسفة بوجود مادة أولى قديمة أو هيولى عارية عن الصفات أمر لا يعقل ذلك أننا « اذا أخذنا الصفات التى ينسبها القائلون بقديم الهيولى الى الهيولى لوجدنا أن هذه الصفات لا تدل على شىء له وجود فعلى . فهم يدعون أن الهيولى سلب مطلق ، وقابل محض ، ولا وجود له في الاعدان الى آخر ذلك » (١) . وهذا كله يشير الى عدم وجود المادة الأولى أو الهيولى بالفعل « ان القائلين بقديم الهيولى قد جردوا الهيولى عن أن تكون شيئا يمكن أن ينتج عنه شىء . ومن هنا كان القول بالخلق الالهى والابداع الالهى أقرب الى العقل والصدق عن آراء أولئك الذين توهفوا ضرورة وجود مادة قديمة هذا حالها ، فكيف تخلو الهيولى عن الاعراض ان لم تخل عن وجودها ذاتة . ان ما لا كيفية له ولا كمية له ليس له من ثم وجود . ومن جهة أخرى نتساءل : كيف حدثت الاعراض في المادة الاولى أو الهيولى ؟ . . . ان الاجابة عن ذلك تؤدي بالضرورة الى تأكيد القول بحدوث العالم لا بقديمه (٢) .

موقف الغزالي من نظرية الفيض والصدور :

لقد ذهب الغزالي الى أن العالم — على ضوء رأى الفلاسفة القائلين بنظرية الفيض والصدور — لا يمكن أن يعد فعلا لله . لانهم ذهبوا الى أن هذا العالم بجملته صادر عن الله بواسطة من حيث أن العالم

(١) راجع كتابنا : فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٠ — مكتبة الحرية الحديثة سنة ١٩٨٠ .

(٢) راجع المرجع السابق ص ٢٠١ وما بعدها .

متكثر والله واحد ، ولا يمكن في رأى الفلاسفة أن تصدر الكثرة عن الواحد . وعلى ذلك ذهبوا الى أن الواحد (الله) لا يصدر عنه الا واحد ، الذى هو العقل الاول . وهذا العقل الاول مجرد : أى جوهر قائم بنفسه غير متحيز ، ومن صفاته أنه يعرف نفسه ويعرف مبدأه .

ولما كان هذا العقل الاول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره فإنه يصدر عنه ثلاثة أشياء ، ومن هنا تبدأ الكثرة ... الخ .

هذه النظرية (نظرية الفيض والصدور) عرضها الغزالي في « التهاافت » وفي « المقاصد » بدقة وأمانة ، والذي دعا الفلاسفة الى القول بهذه النظرية أمران :

١ — ان الله بسيط لا يمكن أن يصدر عنه الا البسيط . ومن هنا كان صدور العقل الاول عن الله ، ثم بعد ذلك تصدر الكثرة .

٢ — أنه لو صدر أكثر من واحد عن الله لادى ذلك — حسب زعمهم — الى كثرة في الله نفسه .

رد الغزالي على هذه النظرية التي كانت سائدة في عصره ، مبينا الاخطاء الجمة التي تنطوي عليها ، فهذه النظرية تنفى عن الله كله حرية وإرادة لان مبدأ الفيض صورة مباشرة للقول بأن الله يفعل بالطبع لا بالاختيار . فالله — وفق هذه النظرية — لا يملك الا أن يصدر عنه العالم شاء أم لم يشأ . ولا يمكن أن يتصور الله دون فيض . ورأى الغزالي في هذا الصدد أن العالم حسب هذا التصور لا يمكن أن يعد فعلا لله ، لان من شروط الفعل أن يصدر عن فاعله بالإرادة والاختيار . والفعل الحق هو الحاصل عن الروية والواقع على جهة معلومة ولحكمة يعلمها الفاعل . ومن أجل هذا نادى الغزالي بحدوث العالم وفق هذا التصور ووفق هذا التعريف الاخير للفعل . فالعالم حادث ، كما أشرنا ، بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ... الخ

لقد قرر الغزالي أن النظرية السابقة تثبت أزلية العالم جنبا الى (م ٢٨ — الفلسفة الاسلامية)

جنب مع أزلية الله ... ومن يتمحص هذا الرأي ويدقق النظر فيه يدرك أن الله لا يمكن أن يكون فاعلاً للعالم .

يقول الغزالي « من قال إن السراج يفعل النور ، والشخص يفعل الظل ، فقد جازف وتوسّع في التجويز توسعاً جازحاً عن الحد . والفاعل لم يسم صانعاً بمجرد كونه سبباً ، بل بكونه سبباً على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الأرادة والاختيار . ثم يقرر الغزالي رأياً هاماً فحواه : « إن الفعل غبارة عن الأحداث ، وبما أن العالم — عندهم — قديم وليس حادثاً فلا يمكن أن يكون فاعلاً لله ، لأن الفعل — فنهلاً عما سبق — هو اخراج الشيء من العدم إلى الوجود . فإذا كان العالم موجوداً من الأزل فلا معنى لأحداثه . »

إن من رأي الغزالي أن صدور الاثنين عن الواحد ليس بمستحيل في العقل . ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلاً لأن صدور شيئين عن شيء واحد ليس مثل الجمع بين النفي والاثبات ، أو مثل كون الشخص الواحد في مكانين وهو لا يعرفه بضرورة ولا ينظر متفهماً لما منع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر مريد ، يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد . يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد ، فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر .

أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو بفضول وطمع في غير مطمع . لذلك قرر الغزالي أن الذين جملوا الله ذلك رنجح حاصك نظرهم إلى أن المعلول الأول من حيث أنه يمكن للوجود صدور عنه فلك وهكذا ، وهو حماقة وتعسف ولا يدل على كيفية الخلق . والعقل غدي لا يحوّل الخلق بالإرادة ، ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا يتسبّع له للقوى البشرية . ثم يقرر الغزالي أن الله يفعل كل ما في العالم من الإيجاد والإعدام بإرادة الله ، فإذا أراد الله شيئاً أوجده ، وإذا أراد إعدام شيء أعده . وهو في كل ذلك لا يتغير حاله . أنه سبحانه قدير من الأزل وبسيط كل ذلك . وما يحدث بالنسبة لإيجاده وببطلانه العالم هو أن يضاف إلى القدرة الإلهية ما يجب في حقها من إبداع واختراع للفعل .

٣ — مشكلة النفس

بقى أن نتحدث عن مشكلة النفس (الإنسان) عند الغزالي ، ولن نتوسع في عرض موقف الغزالي في هذا الصدد كثيرا ، لأن ما ذكره هنا قد أفاده كله من ابن سينا . فمن يقرأ كتاب « معارج القدس في مدارج معرفة النفس » يكاد يقول أن هذا الكتاب منقول كله من أحوال النفس لابن سينا وطبيعيات النجاة . ولهذا سنوفى تكفى هنا بذكر رؤوس الأدلة ، لأن في ذكرها إشارة الى ابن سينا كمصدر رئيسي للغزالي هنا .

ففي معرض حديثه عن اثبات وجود النفس ذهب الغزالي هنا الى أننا نصادف الأجسام كلها مشتركة في صفة الجسمية ، بحيث نستطيع أن نفرض قیها جميعاً الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ، غير أننا نلاحظ أن هذه الأجسام تتميز فيما بينها من جهة أن بعضها متحرك والبعض الآخر ساكن ، بعضها يدرك وبعضها لا يدرك وهذا يدل على أن هذه الأجسام تتميز من جهة الإدراك والحركة بأمر لا يرجع الى الجسمية ، بل لشيء آخر هو ما نطلق عليه النفس . ان النبات ينمو ويتشعب ، وهذا النمو والتشعب لا يرد الى النبات باعتباره جسماً بل لوجود النفس النامية فيه . كذلك نلاحظ أن الحيوان يتحرك والإنسان يدرك ويعقل . وهذا يدل على تميز الحيوان بنفس مدركة ، وعلى أن الإنسان يتميز بنفس عاقلة بخلاف عن النفسين : النامية والمدركة ، وكل ذلك لا يرد الى الجسم من حيث هو جسم . فالإنسان فيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني ، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الخس مثل : الكل أعظم من الجزء .^(١)

(١) الغزالي : معارج القدس ص ١٤١-١٤٢ .

وقد قسم الغزالي النفس الى ثلاثة أقسام :

١ — النفس النباتية وحدها أنها الكمال الأول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل .

٢ — وأما النفس الحيوانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة .

٣ — وأما النفس الانسانية (الناطقة) فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية (١) .

جوهرية النفس :

يتابع الغزالي هنا متابعة كاملة ما ذهب اليه فلاسفة الاسلام من قبل . وسوف نشير هنا الى موقعه بإيجاز .

١ — أول دليل على جوهرية النفس وتميزها من البدن هو أننا ندرك الكل الى جانب ادراك الجزئ . والكل المعقول ينبغي أن يحل في شيء شبيه له هو النفس الناطقة . لأنه لو حل في البدن لا نقسم بانقسامه ، ولما كان الكل لا ينقسم فانه لا يحل في البدن بل في النفس الناطقة .

٢ — ان الدليل على جوهرية النفس وتميزها من البدن هو أنها تستخلص الكل من الجزئ ، لأن الجسم لا يقدر الا على ادراك الجزئ فحسب ، ولهذا فان الكل الحاصل للنفس هو كذلك لا باعتبار المصدر النابع منه ، بل باعتبار المصدر المستخلص له والمجرد له من الأجزاء . « ان القوة العقلية هو ذات تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع ومساثر عوارض الجسم . فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه : أما بالقياس الى الشيء المأخوذ منه أو بالقياس الى الشيء الآخذ ، أعني هذه الذات

(١) راجع معارج القدس ص ١٦ — ١٧ .

المعقولة تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجى أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل ومحال أن يكون كذلك في الوجود الخارجى ، فبقى أن يكون انما هو مفارق للوضع والأين عند وجوده في العقل . فاذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع وبحيث يقع اليها اشارة تجزؤ وانقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى ، فلا يمكن أن يكون في جسم» (١) .

٣ — القوى الحسية لا تدرك ذاتها ، بينما النفس الناطقة تدرك ما يدركه الحس وتدرك أنها تدرك . وهذا دليل على تميز النفس من القوى البدنية .

٤ — ويرتبط بهذا الدليل أن الحواس تدرك بآلات مادية : فالعين للبصر والأنف للشم لكن النفس الناطقة لا تدرك بآلة مادية . ولهذا فانها تتميز من قوى البدن .

٥ — ثم ان النفس ليست مادية لأنها لو كانت مادية لعجزنا عن تفسير النمو ، لأن النمو يعنى ازدياد أجزاء الجسم . فلو أنها كانت مادية فكيف نفس نموها حيثئذ . كذلك لا يمكن أن تكون حالة في البدن كله لأنها لو كانت كذلك لكنا اذا قطع منا جزء من البدن قطع معه جزء من النفس ، وليس هذا صحيحاً .

٦ — كذلك فان الواحد منا يعلم أنه هو نفسه لم يتبدل ولم يتغير منذ أن خبر الحياة بينما نجد أن البدن قد تغير مرات كثيرة سواء بالزيادة والنقص .

٧ — البدن يضعف بكثرة المجهود البدنى ويبدأ في الضعف بعد الأربعين ، بعكس النفس التى تبدأ قوتها الفكرية في الازدهار بعد الأربعين .

٨ — أما عن برهان الرجل الطائر عند ابن سينا فقد ذكره الغزالي

بنصه تقريبا حين قل إنك إذا كنت صحيحا مطرجا عنك الآفات مجنبا
عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات ، فلا تتلامس أعضاؤك
ولا تتماس أجزاؤك وكنت في هواء ظلي « أى معتدل » ففي هذه الحالة
أثبت لا تغفل عن أنيتك وحقيقتك ، بل وفي النبوءة أيضا • فكل من
له فطنة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلائقها
وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة
للجائل بذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير ، وليس
هنا ماهية ثم معقولية ، بل ماهية معقوليته ، ومعقوليته ماهيته « (١) »

بقاء النفس :

بعد أن أثبت الغزالي أن النفس ليست منطبعة في البدن وليست
جزءا منه ، يسعى إلى بيان أنها خالدة وأنها لا تفنى بقاء البدن • وقبل
أن نتحدث عن خلودها نود أن نقول : ان النفس عند الغزالي رغم أنها
جوهري قائم مستقل عن البدن إلا أنها على صلة قوية به : فهي تؤثر فيه
وتتأثر به ، أنها تدرك الكلى بواسطة الجس ، والحس من جهة أخرى
قد يصرفها عن فعلها الحقيقي إذا مرض البدن الجائل لها أو شغل بغير
المعقول « . . . » وأنت تعلم أن الحس يمانع النفس عن التعقل إذا
أكبت على المحسوس من غير أن يكون أصاب آلة التعقل أو ذاتها آفة
بوجه : وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل •
فهذا السبب ما يتعطل أفعال العقل عند المرض « . . . » فان الخوف يغفل
عن الوجد ، والشهوة تضد عن الغضب ، والغضب يصرف عن الخوف ،
والسبب في جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية إلى أمر
واحد ، وكلها قوى النفس الواحدة ، وهي ملكها ، والقوى رعيها
وجنودها « (٢) » •

(١) معارج القدس ص ١٨ — ١٩ ، وراجع مقاصد الفلاسفة — القسم
٣ ص ٥٢ وما بعدها • نشره محي الدين منبري الكردي — المطبعة
المحمدية سنة ١٩٣٦ م •

(٢) معارج القدس ص ٢٨ — ٢٩ •

النفسي اذن تتفعل عن البدن وتتأثر به . والبدن ، من جهة أخرى يتوحد تحت لواء النفس وتخضعه لسيطرتها أحيانا كثيرة . لكن ذلك كله لا يعنى أن العلاقة بينهما علاقة تضاييف ، بحيث لا يوجد البدن الا وهمه للنفس ، ولا توجد النفس الا وهمه البدن . ذلك أن الغزالي يرى أن البدن لا يوجد الا بالنفس ، لكنه يرى ، من جهة ثانية ، أن للنفس توجد بعد غناء البدن ، فالهوية لا يمتد الى النفس بل انه يصيب البدن وحده . والغزالي يسوق هنا أدلة عقلية أو شرعية ويسوق أيضا أدلة عقلية .

١- أما عن الأدلة الشرعية فكثيرة حيث نقرأ منها « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله » (١) . كذلك قوله سبحانه « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء » (٢) . وكذلك « يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية » (٣) .

٢- أما عن الأدلة العقلية التي غساقها الغزالي هنا فهي شبيهة كل الشبه بأدلة ابن سينا فليرجع الى ذلك من يشاء (٤) . فالغزالي يرى أن النفس بسيطة وليست مركبة ولهذا فإنها لا تفسد . ثم ان النفس مصدر للحياة ولا يمكن أن تكون هي بعينها مصدرا للموت . والنفس محل المعقولات الكلية وهي (المعقولات) فكما نعلم عليه على الزمان والمكان أي أنها خالدية ولهذا ينبغي أن تكون النفس خالقة بخلود المعقولات الحالة فيها ... الخ .

المعرفة عند الغزالي :

يمهد الغزالي للحديث عن مشكله المعرفة عنده بالحديث عن وسائل المعرفة أو قوى المعرفة فيذكر في هذا الصدد الحس الظاهر : السمع ،

(١) آل عمران ١٦٩ .

(٢) البقرة ١٥٤ .

(٣) الفجر ٢٧ .

(٤) راجع فيها سبق ص ٣٤٠ وما بعدها .

الشم ، الذوق ، اللمس ، ثم البصر . ويذكر كذلك الحس الباطن : الحس المشترك وخزائنه الخيال ثم الوهم وخزائنه الحافظة أو الذاكرة ثم المتخيلة وهذا هو التقسيم الذي وجدناه عند ابن سينا^(١) .

كذلك يقسم الغزالي العقل الى عقل هيولاني وعقل بالملكة ثم عقل بالفعل وأخيرا العقل المستفاد وهو أيضا يتحدث عن العقل الفعال الذي يرى أن الشرع قد أقر بوجوده ويستشهد على صحة قوله بما جاء في القرآن الكريم « علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى »^(٢) ، وقوله سبحانه « انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين »^(٣) ، وكذلك « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا »^(٤) . وسوف نتضح هذه القوى كلها من خلال عرضنا الموجز التالي للمعرفة عند الغزالي والذي تابع فيه الى حد كبير ابن سينا^(٥) .

يقسم الغزالي المعرفة الى ثلاثة أقسام : المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ثم المعرفة الصوفية ، التي يرى أن وسيلتها التصفية والزهد والورع والتقوى ... الخ .

يحدد الغزالي الإدراك في بداية حديثه عن المعرفة الحسية فيقول « انه أخذ صورة المدرك ، وبعبارة أخرى أخذ مثال حقيقة الشيء ، لا الحقيقة الخارجية فان الصورة الخارجية لا تحمل المدرك بل مثال منها . فان المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج بل ما تمثل في الحاس »^(٦)

(١) راجع للغزالي : معارج القدس ص ٢٦ — ٢٧ .

(٢) النجم ٥ .

(٣) التكوير ٢٠ .

(٤) الشورى ٥١ .

(٥) راجع كتابنا نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ٢٥١ — ٢٦٢ .

(٦) معارج القدس ص ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٨ .

وسيلة المعرفة الحسية الحواس : سواء كانت داخلية أم خارجية، حيث نجد أن الحواس الخارجية تتفعل عن المحسوس الخارجى ، ثم تنتقل هذه الانفعالات الى القوى المدركة من الباطن . . ويلاحظ الغزالى أن ما يميز الحس الخارجى من الحس الداخلى هو أن الحس الخارجى يدرك الصورة لمصعب ، ويدركها حالة وجودها فى الخارج . أما الحس الداخلى فإنه يدرك الصورة ومعها المعنى الذى تحمله . بل ان الحس الباطن قد يدرك الصورة رغم غياب المحسوس . فقد أسمع صوت ابنى وهو نائم وقد أشاهد صديقى وهو غائب عنى . ثم ان ما يمتاز به الحس الباطن هو أنه يستطيع أن يتصرف فى مدركاته بعكس الحس الخارجى الذى يعجز عن تغيير المحسوس .

وقد أثبت الغزالى الحس الباطن بعين الأدلة التى أثبت بها ابن سينا هذه القوى ، فلا داعى لأن نكرر هنا على لسان الغزالى ما قلناه من قبل على لسان ابن سينا فى الفصل السابق^(١) .

وبعد حديث شيق للغزالى عن المعرفة الحسية ونقده لها نقدا رائعا كما رأينا فى منقذه من الضلال وبعض الكتب الأخرى كمعيار العلم والاحياء ، ينتقل بنا الى الحديث عن المعرفة العقلية . حيث تحدث عن العقل وصلته بالنفس . فيرى أن العقل قد يطلق على النفس من حيث أنه بالنسبة اليها كالبصر بالنسبة للعين . لأن النفس بواسطة العقل تحرك المعقولات ، ومن غيره لا تحرك شيئا .

وقد قسم الغزالى العقل الى أربع درجات :

١ — العقل الهيولانى .

(٢) راجع على سبيل المثال المعارج ص ٣٩ وميزان العمل ص ١٥ مكتبة محمد على صبيح ، وعلى البلهوان ص ٧٠—٨٣ فى كتابه : ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزالى — الرياض (بدون تاريخ) وكذلك كتابنا : نظرية المعرفة ص ٣٥١ — ٣٦٢ وللغزالى راجع : مقاصد الفلاسفة — القسم الثالث ص ٤٦ وما بعدها نشرة محى الدين صبرى الكردى — المطبعة المحمودية سنة ١٩٣٦ م . وكذلك معيار العلم ص ١٦٢ وما بعدها .

- ٢ — العقل بالملكة •
- ٣ — العقل بالفعل •
- ٤ — العقل المستفاد •

وقد حاول الغزالي ، كعادته ، أن يجد من النصوص الدينية ما يبرر هذا التقسيم الرباعي للعقل فاستشهد بما ورد في سورة النور حيث قال سبحانه « الله نور السموات والأرض ... » (١) والغزالي هنا يرى أن « المشكاة » مثل العقل الهولاني من حيث أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور • فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل • ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة ، لأن الشجرة ذات أغنان ، فكذلك المفكرة ذات فنون ... فان كانت أقوى بلغت درجة • فان حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت • فان كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء • فان حصل لها المعقولات كأنه يشاهدها ويطلبها فهو المصباح • ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور : نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري ... الخ (٢)

ويرى الغزالي أن العقل الانساني ينتقل بالتدرج من مرحلة الى مرحلة أخرى ، وذلك بواسطة العقل الفعال أو روح القدس •

وقد أحصى الغزالي مراحل المعرفة فذكر أنها أربع :

- ١ — الحس
- ٢ — الخيال •
- ٣ — الوهم •
- ٤ — الادراك العقلي الخالص •

(١) راجع مقالنا : فكرة النور عند الغزالي وصلتها بالوجود ص ٩٩
— ١١٠ من حوليات كلية الاداب — جامعة عين شمس العدد ١٥ لعام ١٩٧٥ م
وكذلك كتابنا : دراسات في التصوف الاسلامي •

(٢) راجع معارج القدس ص ٤٥ •

وعن هذه الدرجة الأخيرة قال أنها المعرفة الخالصة المجردة تجريداً كاملاً عن جميع لواحق الأجسام ، بل جناب ادراكه منزّه عن أن يحوم به لواحق الأجسام من القدر والكيف وجميع الأعراض الجسمية ، ويدرك معنى كلياً لا يختلف بالأشخاص . فسيخواء عنده وجود الأشخاص وعدمها (١) .

ولقد أعلا الغزالي من شأن المعرفة العقلية إذا قورنت بالمعرفة الحسية ، لكنه لم يعلى من شأنها إذا قورنت بالمعرفة النبوية . وهنا نجد أن الغزالي يختلف عن ابن سينا وعن كل القائلين بأن المعرفة الفلسفية أفضل من المعرفة النبوية . يقول الغزالي « أن أفضل النوع البشري من أوتي الكمال في حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشري أصلاً : وأوتي القوة التخيلية استقامة وهمة لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها في اليقظة ، فيصير العالم وما يجري فيه ممثلاً لها ومنقشاً بها ، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة حتى ينتهي إلى درجة النفوس السماوية » (٢) .

إن الغزالي يرى أن العلم اللدني أفضل بكثير من الحكمة الانشائية لأن هذا العلم موحى به من قبل الله . ولهذا فإن النبوة لا ترجع إلى صفات وخصائص مكتسبة وإنما هي ترجع إلى اضطفاء الله لعباده . ولهذا فهي فطرية فطر الله النبي عليها وطهره وفضله على سائر العالمين .

يقول الغزالي : أعلم أن الرسالة أثرة علوية وحظوة ربانية وعطية الهية لا تكتسب بجهد ولا تنال بكسب (الله أعلم حيث يجعل رسالته) (٣)

(١) معارج القدس ص ٤٨ — ٤٩ . وقارن معيار العلم ص ١٩٢ ، وحياء علوم الدين ج ١ ص ٨٤ — ٨٥ من نشرة د. بدوي طبخانة سنية ١٩٥٧ م .

(٢) معارج القدس ص ١٢٤

(٣) الانعام ١٢٤

« وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا
الايمان » (١) •

كذلك يرى أن النبوة مع أنها فطرية الا أنها لا تحدث للمرء بلا
مقدمات • فهناك الاعداد الالهى للنبي من جهة والسيرة الحسنة والعبادة
الخالصة ونقاء البصيرة من جهة الرسول ••• كلها خصائص تضافرت
 واجتمعت معا في الرسول « وكما أن الانسانية لنوع الانسان والملكية
لنوع الملائكة ليست مكتسبة لأشخاص من النوع ، وأن العمل بموجب
النبوة لنوع الانبياء ليست مكتسبة لأشخاص النوع وأن العمل بموجب
النوعية ليس يخلو عن اكتساب واختيار لاعداد واستعداد ، كذلك
ليس يخلو من اكتساب واختيار لاعداد واستعداد فيوحى اليه
«وطه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى» حتى تورمت قدماه من العبادة» (٢)
وعند الغزالي لا يجب البتة أن ينكر أحد النبوة لا شئ الا لأنه
لم يرها • فلو أن المرء عمم هذا الحكم لأنكر أشياء كثيرة يقول بها
الآخرون • فالطفل ينكر طور العقل في البداية ، والعقل ينكر فيما بعد
الوقوف عند الحس • والحدس ينكر الوقوف عند العقل • معنى هذا
أن انكار النبوة عند الغزالي يرجع الى أن المنكرين جحدوا وجود أطوار
أخرى غير الطور الذي وصلوا اليه • وهو يذكرهم هنا بحالة النوم وما
يحدث فيها لكل منا •

كذلك يذكركم بالفرق بين العلم النظري وبين التجارب الروحية
الحية وهذه لا يدركها الا صاحبها • وقد ضرب لنا الغزالي أمثلة تشير
الى أن العلم النظري يختلف عن الوجدان والتجربة الحية • فالسكران
لا يعرف أعراض السكر بينما العاقل اليقظ يعرف أعراض السكر دون
أن يكون سكرانا والطبيب المريض يعرف أعراض الصحة وعلاماتها ،
لكنه يكون بالفعل فاقد لها • واذا كان الأمر كذلك فإن النبوة تجربة
روحية ذاتية لا ينبغي لنا أن ننكرها لا شئ الا لأنها طور فوق ادراكنا
العقلى أو هي طور نعجز عن الوصول اليه • يقول الغزالي « ••• فإن

(١) الشورى ٥١

(٢) المعارج ص ١٠٨

وقع لك الشك في شخص معين أنه نبي أم لا ؟ فلا يحصل اليقين الا بمعرفة أحواله : اما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع . فانك اذا عرفت الطب والفقه ، يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم وسماع أقوالهم ، وان لم تشاهدهم ... فكذاك اذا فهمت معنى النبوة ، فأكثرت النظر في القرآن والأخبار ، يحصل لك العلم الضروري بكونه صلى الله عليه وسلم ، على أعلى درجات النبوة . وأعصد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب وكيف صدق في قوله « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » وكيف صدق في قوله « من أعان ظالما ، سلطه الله عليه » ، وكيف صدق في قوله « من أصبح وهمومه واحد (هو التقوى) كفاه الله تعالى هموم الدنيا والآخرة » فاذا جربت ذلك في ألف وألفين وآلاف ، حصل لك علم ضروري لا تتماهى فيه « (١) » .

ونعم أن الغزالي قد اختلف مع ابن سينا في تلك النقطة السابقة الا أنه عاد من جديد واتفق معه في طبيعة النبي . فهو يرى ، كما رأى الفلاسفة من قبله ، أن النبي ينبغي أن تكون له مخيلة قوية وأن علمه لا يعتمد على الاستدلال والاستنباط ، وانما هو يعتمد على الحدس أو الإدراك المباشر . لذلك فان من خصائص النبي أن تدعنه له الأشياء المحيطة به ، وهذا هو سر قيام الأنبياء بالمعجزات التي هي أمور خارجة عن ما ألفناه من الطبيعة « (٢) » .

العلم الصوفي :

اتضح لنا من ترجمة الغزالي الذاتية لحياته أنه قد اختتم حياته بالتصوف . واتضح لنا أيضا في حديثه عن المعرفة أنه يجعل المعرفة الصوفية ركنا أساسيا من أركان المعرفة التي تنقسم الى الحسية والعقلية ثم الصوفية . ذلك أن الغزالي يرى أن العلم والمعرفة اما أن ينبعا من

(١) المنقذ من الضلال ص ١٥١

(٢) راجع معارج القدس ص ١١٢ — ١٢٣ .

المخارج عن طريق الحس والعقل أو أن يأتي من الداخل • وعن هذا الأخير نتحدث الآن •

يرى الغزالي في البداية أن مصدر المعرفة واحد ، ولكنه يختلف من جهة الأسماء باختلاف الطالبين • فمصدر المعرفة عند الفلاسفة هو العقل الفعال ، وهذا المصدر بعينه هو الوحي بالنسبة الى الصوفية أو الانهام أو روح القدس • وهو يرى أن الاتصال بهذا العقل الفعال اما أن يتم بالتدرج المألوف (العادي) من ادراك المحسوسات وتجاوز لها بادراك المعقولات حتى درجة العقل المستفاد ، واما أن يعود الانسان الى قلبه ويجاهد رغباته وميوله ويسعى الى تصفية شوائب العالم المحسوس وازاحتها من على مرآة القلب ويداوم على تجلية هذه المرآة بالمجاهدة ، ويذكر الله دائما ، وسرعان ما يتفجر النور المغرور الفطري في أعماقه •

والعلم الصوفي يختلف عن المعرفة الفلسفية من جهة أن العلم الصوفي لا واسطة في حصوله بين الانسان وبين الله ، وانما هو كالضوء والمعقولات الراجعة الى الحس كلها حجب تحجب القلب عن الرؤية من سراج الغيب ، يقع على قلب صاف فارغ لطيف • ان المحسوسات والاطلاع على عالم الغيب لأنها تربطه وتشغله بعالم الزور • والحجب هنا لا ترجع الى عدم التجلي الالهي ولكنها ترجع الى تقصير من جهة العبد • ذلك أن القلوب « كالأواني ، فما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء • • فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى • • » (١) •

ومعظم الصوفية ، وعلى رأسهم الغزالي ، يذهبون الى أن العلم اللدني وما يرتبط به من ادراك الوجود الالهي ليس مكتسبا وانما هو فطري في النفس الانسانية • غير أن الانسان قد جهل حقيقة الفطرة

(١) احياء علوم الدين م ٢ ج ٨ ص ١٣٥٢ — ١٣٥٣ وراجع كذلك الرسالة اللدنية ص ١١٦ •

لأسباب سنأتى على ذكرها الآن . المهم هو أن المرء حينما يطلب ادراك شئ ما فهو لا يطلب أمراً غريباً عليه ، بل يطلب ادراك ما قد نسيه أو جهله .

ولنترك الغزالي يعبر عن رأيه فيقول « ... تفر النفوس بوجود العلم اللدنى وتعلم أنها كانت غائبة في أول الفطرة وصافية في ابتداء الاختراع . وإنما جهلت لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف والاقامة في هذا المنزل الكدر والمحل المظلم ، وأنها لا تطلب بالتعلم إيجاد العلم المعلوم ولا ابتداع العقل المفقود بل أعادتها العلم الأصلى العزى وأزالة طريان المرض بإقبالها على زينة الجسد . فالفنس لشدة شغلها أقبلت على هذا الهيكل واشتغلت بعفارتها والاهتمام بمصالحه ، واشتغرت في بحر الطبيعة بسبب ضعفها وجزئياتها فاحتاجت في أثناء العمر الى التعلم طلباً لتذكّر ما قد نسيته » (١) .

أما السبب في بعد القلب عن ادراك النور الإلهي الفطري ، فإن الغزالي يرجع ذلك الى عدة أسباب : أولها نقصان في القلب ، وثانيها ما أسماه كدورة المغامتي والتفت الذي يقرأكم على وجه القلب من كثرة للشهوات ، وثالثها استغراق المرء في الأحكام والآراء التي أفادها من الناس عن طريق التقليد الأعمى . الأمر الرابع هو عدم معرفة المرء بالاتجاه الصحيح الذي ينبغي أن يركز عليه القلب وذلك لا يتم إلا بأساتذة مهرة ومناهج ممتازة . وعند الغزالي أننا اذا نجحنا في القضاء على هذه الأسباب وارتفعت سياحتها من على القلب ، لأدرك المرء الأمور كلها وقرأها مباشرة على صفحة قلبه . لأن القلب صالح بفطرته لمعرفة حقائق الأشياء غير أن ما حجبته عن ذلك ما ذكرناه من أسباب (٢) .

ونحن نعلم أن حقائق الأشياء ، كما يقول الدين توجد في اللوح

(١) الرسالة اللدنية ص ١٢٠

(٢) راجع احياء علوم الدين م ٢ ج ٨ ص ١٣٦٢ ومعارج القدس ص

المحفوظ . ومعنى أن يعرفها الصوفى هو أن تنتقل هذه الحقيقة الخاصة بالأشياء الموجودة فى اللوح المحفوظ الى القلب ، قلب الصوفى . حيث تنطبع فيه . فالمعرفة الحقّة هنا هى انطباع ما فى اللوح المحفوظ فى قلب الصوفى . يقول الغزالى فى رسالته « كيمياء السعادة » : ان القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا ، لأن فيه صورة نل موجود . واذا قابلت المرآة بمرآة أخرى ، حلت صور ما فى احدهما فى الأخرى . وكذلك تظهر صور ما فى اللوح المحفوظ الى القلب اذا كان فارغا من تلهوات الدنيا . فان كان مشغولا بها كان عالم الملكوت محجوبا عنه وان كان فى حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع حواجز عالم الملكوت فظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ . واذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال . لذلك يكون الذى يبصره تحت ستر القشر ، وليس كالحق الصريح مكشوفاً . فاذا مات ، أى القلب ، بموت صاحبه ، لم يبق حواس ولا خيال . وفى ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال ، ويقال له « فكشغنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (١) .

والغزالى وان كان يقول بأن المرء يشاهد الحقيقة عارية بعد الموت فانه يرى أيضا أن هذه المشاهدة لا تقتصر على الموتى فحسب ، بل أن بوسع المرء أن يصل اليها فى اليقظة كذلك . . « ولا تظن أن هذه الطاقة (طاقة النور الالهى وما يترتب عليها من كشف) تنفتح بالنوم فقط ، بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة » (٢) .

القضاء والقدر :

بقى أن نشير الى مشكلة القضاء والقدر ، أو الصلة بين العلم الالهى والعقل الانسانى . وسوف نحاول أن نوجز القول بوضوح .

(١) الغزالى : كيمياء السعادة ص ٨٧ — ٨٨

(٢) المرجع السابق ص ٨٨

يفهد الغزالي للحديث عن رأيه هنا ببيان صعوبة هذه المشكلة
موضحاً أن الرسول عليه السلام قد خرج على أصحابه وهم يتنازعون
في القضاء والقدر ، فكان أن احصر وجه المصطفى الشريف قائلاً : أبهذا
أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم • انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في
هذا الأمر ، عزمتم عليكم ، عزمتم عليكم (أى أقسمت عليكم) في هذا
الأمر أن لا تنازعوا فيه •

ونحن نعلم أن لعمر كلمات لطيفة في القضاء والقدر ، حيث أجاب
سائله عنه بقوله « بحر عميق لا تلجه • ولما كرر صاحبه السؤال ،
قال له : طريق مظلّم لا تسلكه • ولما كرر ثالثاً ، قال : سر الله قد
حصى عليك فلا تفتشه » •

على أن هذه التحذيرات كلها ، وما أكثرها ، لم تمنع المفكرين
الاسلاميين ، وغير الاسلاميين ، من مناقشة مشكلة القضاء والقدر : لأنها
مشكلة مهما قيل عنها ، فهي مشكلة حيوية بلا شك •

ونحن نعلم أن المتكلمين قد انقسموا فيما بينهم بصدد هذه المشكلة
الى ثلاثة أقسام :

١ — القسم الأول الذى أرجأ البت في القضاء والقدر •

٢ — جماعة القدرية أولئك الذين ينكرون القضاء الالهى ويذهبون
الى أن الخير والشر من فعل الانسان ••• ولقد كان دافعهم الى ذلك ،
في المقام الأول ، تنزيه الله عن فعل المعاصى والسيئات من جهة ، وإثبات
المسئولية الانسانية التى لا توجد الا من خلال الحرية •

٣ — الجماعة الثالثة هى جماعة الجبريين الذين أقروا بقضاء الله
وقدره حيث انتهت هذه الجماعة الى أن الخير والشر من الله ، ولم
يثبتوا لأنفسهم فعلاً كما لو كانوا جمادات لا كائنات حية • وكان أيضاً
دافع هؤلاء بيان العجز الانسانى أمام القدرة الالهية الشاملة ، وإثبات
أن الله قادر على كل مقدور ومريد لكل ما يحدث وأنه سبحانه على علم
بكل شئ ••

(م ٢٩ — الفلسفة الاسلامية)

بدأ الغزالي بيان بحث هذه المشكلة بتحديد معنى القضاء والقدر
أولا • فهو يرى أن القضاء هو الوضع الكلى للأسباب الكلية بحركاتها
المقدرة المحسوبة الى مسبباتها المحدودة بالمقدرة بقدر معلوم لا يريد
ولا ينقص • ولذلك لا يزيد شئ عن قضائه وقدره «(١)».

فالقضاء هنا هو العلم والحكم الالهي الأزلي لما سوف يحدث لكل
موجود ، وهو هنا بمثابة تشريع الهى أزلي للعالم كله ، لكل موجود على
حدة ، ابتداء من مهده الى لحدده • أما القدر فهو تنفيذ هذا العلم والحكم
الالهي على كل موجود طول حياته ، وبعد أن يخرج الى حيز الوجود •
ان القضاء هو العلم والقدر هو تحقق هذا العلم الالهي بالفعل •
والتحقيق لا يختلف عن القضاء اذ ثمة تطابق بين القضاء والقدر بحيث
يأتى هذا الأخير موافقا للقضاء الأزلي •

ونحن نعلم أن الغزالي كان من أعلامة الأشاعرة ، وهي تلك
المدرسة التي جاءت بشعار « ان الفعل خلق لله كسب للانسان » • واذا
حللنا موقف الغزالي على ضوء هذا الشعار الذي ارتضاه لنفسه وآمن
به : ان الميل الى القول بالجبر ويعترف بالقضاء والقدر
الالهيين رغم أنه حاول أن يثبت قدرة الانسان وأنه كائن مريد من جهة ،
وأنه من جهة أخرى نقد موقف الجبريين والقدريين معا من جهة أخرى ••
أقول رغم ذلك كله الا أن المرء لا يصعب عليه أن يدرك ميل الغزالي
الواضح الى أهل السنة والأشاعرة • فهو أولا قسم القضاء الى أربعة
أقسام :

- (أ) قضاء الطاعات •
- (ب) قضاء المعاصي •
- (ج) قضاء النعم •
- (د) قضاء الشائد (٢)

(١) الغزالي : الأربعين في أصول الدين ص ١٢

(٢) المرجع السابق ص ١٠

وهو قد ذكر أن هذه الأقسام الأربع قضاها الله على الانسان ،
أى كتبها عليه ، فهو كتب عليه الطاعة والمعصية والنعم كما كتب عليه
أيضا التعرض للمصاعب !! فكيف يحق أو يجوز للانسان أن يخرج عن
قضاء الله وقدره !!

لقد قال الغزالي هنا ان موقف المرء المؤمن ازاء القضاء الالهى
الشامل هو أن يتقبل بنفس راضية قضاء الله وقدره . هذا هو موقف
الغزالي الحقيقى ، نقوله ونحن نضع فى اعتبارنا ما ذهب اليه من أن
« المذهب الحق هو أن المؤثر (فى الفعل) مجسوع القدرتين : قدرة الله
وقدرة العبد . فالأفعال الصادرة عن العباد كلها بقضاء الله وقدره ،
ولكن للعباد اختيار . فالتقدير من الله . والكسب من العباد وهذا
المذهب وسط بين الجبر والقدر وعليه أهل السنة والجماعة » (١) .

بين الغزالي وديكارت :

سوف نحاول فى الفقرة التالية أن نوضح أوجه الشبه بين الغزالي
وأحد أقطاب الفلسفة الحديثة الذى هال له الشرقيون والغربيون على
حد سواء ، بينما وقفوا من الفلسفة الاسلامية موقف الشك والريبة
والأنفة .

وما يهمنا فى هذا الصدد هو أن نوضح أنه اذا كان ديكارت قد
احتل مركزا رئيسيا فى تاريخ الفلسفة الحديثة لأسباب أهمها قاطبة
شكه المنهجى ، فان الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥ هـ) قد سبقه بعدة قرون
فى هذا الشأن وزاد عليه . كذلك نريد أن نؤكد هنا ، وبوجه عام ، على
أن الفلسفة الاسلامية لا تستمد قيمتها من مقارنتها بالفلسفة الغربية
واظهار أوجه الشبه بينهما ، فهذا خطأ لا نرضى عنه . اذ اعتاد فريق
من الباحثين أن يجعلوا للفلسفة الاسلامية قيمة بقدر ما بحثت من
مشاكل بحثها الغربيون أو غيرهم ، ويعتمدون فى ذلك على أوجه التشابه
تخافلين عن أن للفلسفة الاسلامية مشكلاتها الخاصة ومنهجها الخاص .

(١) الأربعين فى أصول الدين ص ١٢

وهي ، كسائر الفلسفات ، قد استفادت مما قبلها وأفادت ما بعدها ، ولها ، كما لغيرها ، مميزاتها وعيوبها . وهي قد قدمت الحلول لبعض المشاكل وأثارت قضايا بجوئ جديدة . . . إن قيمة الفلسفة الإسلامية يجب أن يبحث عنها في داخل الفلسفة الإسلامية ذاتها وعلى ضوء الظروف التاريخية وأهمية القرآن الكريم كعامل رئيسي ساعد على قيامها . ولا يجب البتة أن نبحث عن هذه القيمة بمحاولة جعل الفلسفة الغربية معيارا نقوم به الفلسفة الإسلامية .

على ضوء ذلك حاولنا أن نبرز بعض الجوانب في الفلسفة الإسلامية الحقبة ممثلة في علم من أعلامها ، وما كان هدفنا البتة أن نقوم الغزالي بديكارت لأن هذا الأخير ليس أفضل من حجة الإسلام .

١ — أول ما يلتفت النظر في هذا الصدد هو أن شك الغزالي شك منهجي ، شأنه في ذلك شأن الشك الديكارتي . فالغزالي لم يشك من أجل الشك ومن أجل بليلة آراء الناس . فشك كليهما شك منهجي لا شك مذهبي ، لأن هذا الأخير عبارة عن اتجاه يبدأ بالشك وينتهي به ، بحيث لا توجد فيه دعوة إلى اليقين ، وهذا عكس ما كان يهدف إليه الغزالي وديكارت . إن شك الغزالي شك يبنى بناء أسس جديدة وثابتة ، ويرمي إلى إيجاد علم راسخ . ولهذا فقد كان مطلب الغزالي « العلم بحقائق الأمور ، كما كان شغله الشاغل منذ نشأته » التعطش إلى درك حقائق الأمور من أول أمره وريعان عمره .

٢ — ووجد الغزالي ، كما وجد ديكارت فيما بعد ، أن الوصول إلى الحق ينبغي أن يكون : أ — بالاطلاع على سائر المذاهب المتنوعة لفحصها وأخذ الصحيح منها ، ب — ووجد أن الوصول إلى الحق ينبغي أن يقوم على التخلي عن التقليد الأعمى .

أما فيما يتعلق بالاطلاع على المذاهب المختلفة ، فنجد أن الغزالي يقول ، كما ذكرنا ، ولم أزل في عنفوان شبابي — منذ أن راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم هذا

البحر العميق وأخوض في غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان
الحذور • أتوغل في كل مظلمة وأتجهم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة
وأنتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار كل طائفة لأميز بين محق
ومبطل ومتسنن ومبتدع • بحيث لم يترك أحدا من المشتغلين بالعلوم الا
وأطلع على سر علمه •

كذلك فان ديكارت قد خاض هذا البحر العميق الذي هلك فيه
الاكثرون فضلوا وأضلوا » ولا تأملت ما قد يكون في المسألة الواحدة
من آراء مختلفة ، يؤيدها رجال علماء ، على أن الحق فيها لا يكون الا
واحدا ، فاننى اعتبرت كل ما ليس الا راجحا يكاد يكون باطلا •• (١) •
وفي موضع آخر قال « ••• ألقى نفسى منذ الحداثة في بعض الطرق
التي قادتنى الى انظار وحكم الفت منها منهجا ••• » (٢) •

ويجبر عن اطلاعه واجتهاده منذ الشباب ، وهو في مدرسته
« لافليش » فيقول « انه قد تعلم في هذه المدرسة ما كان يتعلمه غيره ،
لكنه لم يقتنع — بعكس غيره — بما كانوا يعلمونه من العلوم • وفي هذه
المدرسة تصفح كل ما وصل اليه من كتب في العلوم يعتبرها العلماء
أعجب العلوم وأندرها •

أما فيما يتعلق بالتقليد وما يترتب عليه من أخطاء جمّة ، فان
الغزالي قد وجد أن الضلال ، كل الضلال ، يكمن في تقليد الفكر غيره
من المفكرين دون فحص وامعان • وله عبارات مشهورة في هذا الصدد •
فهو يقول « لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله » (٣) •
وفي مؤلف آخر يذكر « ولا ينبغي أن نضيع الحق المعقول خوفا من مخالفة
العادات المشهورة ، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة ولكن مداخلها

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١١٧ ترجمة د. محمود محمد
الخضيري وزارة الثقافة ط ٢ سنة ١٩٦٨ م .

(٢) المرجع السابق ص ١١١

(٣) المنقذ ص ١٠٨

دقيقة لا ينتبه لها الا الأقلون • وعلى الجملة لا ينبغي أن تعرف الحق بالرجال ، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق ، فتعرف الى الحق أولا ، فمن سلكه فاعلم أنه محق «(١) • ذلك أن المفكر ان وصل بنفسه الى الحقيقة عرف بنفسه كذلك من وصل اليها ومن غفل عنها • أما اذا نتبع هذا أو ذاك فان الآراء مختلفة ومتعددة ولن تعطيه كلها شيئا يشفى عقله •

ولهذا ينبه الغزالي الى أن آفة الناس هي « مهما نسبت الكلام وأسندته الى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه ، وان كان باطلا • وان أسندته الى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وان كان حقا »(٢) •

ويتبع ذلك ويرتبط به أنه لا يجب على المفكر أن يطرح رأيا ، أو يأخذ بآخر ، الا اذا عرفه وتمحصه • ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عمالة «(٣) • بك ان الغزالي كباحث موضوعي أمين وجد أنه من الحكمة أن نأخذ ما هو حقيقي وصادق من الذين يخالفونا في الآراء والاعتقادات • فليس معنى أننا نخالفهم أننا نخلط بين آرائهم الصحيحة والفاصلة لأبنا • لو فتحنا هذا الباب ، وتطرقنا الى أن نهجر كل حق سبق اليه خاطر مبطل ، لزمنا أن نهجر كثيرا من الحق ولزمنا أن نهجر جملة آيات من آيات القرآن وأخبار الرسول وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية «(٤) • ان المهم هنا هو عدم التقليد الأعمى لا في قبول الرأي ولا في رفضه ، بل يجب أن تكون هناك أسس موضوعية سواء في حالة الرفض أو القبول • ولهذا نجد الغزالي في ترجمة حياته يفخر بأنه قد انجلت عنه رابطة التقليد الأعمى ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهده في سن الصبا •

(١) معيار العلم ص ١٧٠.

(٢) المنتقد ص ١١٠

(٣) المنتقد ص ٨٥

(٤) المنتقد ص ١٠٩

كذلك نجد أن ديكارت قد نبه بشدة إلى أن التقليد عيب في المفكر ويجب عليه أن يتخلص منه . وقد عبر عن ذلك بقوله اننى لما رأيت أموراً كثيرة تبدو لنا من الشطط والسخرية ، ومع ذلك فإن أمماً عظيمة تجمع على قبولها والرضاء عنها ، فاننى تعلمت ألا أعتقد اعتقاداً جازماً فى شىء ما بحكم التقليد أو العادة ، وكذلك تخلصت شيئاً فشيئاً من كثير من الأوهام التى تستطيع أن تخمد فىنا النور الفطرى وتنقص من قدرتنا على التعقل» (١) .

كذلك يذكر ديكارت ، بعد أن تحدث عن اختلاف العلماء فى المسألة الواحدة : «... من أجل هذا فاننى ما كدت أن تسمح لى السن بالتحلل من ربيعة معلمى حتى هجرت كل الهجر دراسة الآداب . وإذا صممت على ألا ألتمس علماً الا ما اشتملت عليه نفسى أو ما كان فى الكتاب الكبير ، كتاب العالم ، فاننى أنفقت بقية شبابى فى السفر» (٢) . وفى كتاب التأملات يصرح ، بعد أن بين أن كل الآراء التى تلقاها فى شبابه باطلة ولا نصيب لها من الصحة «... انه لا بد لى مرة فى حياتى من الشروع الجدى فى اطلاق (تحرير) نفسى من جميع الآراء التى تلقيتها فى اعتقادى من قبل ، ولا بد من بناء جديد من الأسس اذا كنت أريد أن أقيم فى العلوم شيئاً ويذا مستقراً ...» (٣) . وفضلاً عن ذلك كله فإن ثورة الشك عند كل من الغزالى وديكارت هى فى حد ذاتها رفض صريح لكل تقليد .

٣ — أما عن الدافع الى الشك عند الغزالى وديكارت ، فقد ذكرنا أنه كان شكاً منهجياً يبنى قيام علم راسخ ، علم يقينى قائم على العقل لا الحس . وفى هذا الصدد يقول الغزالى « من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر يبقى فى العمى والضلال . ان الغزالى

(١) مقال عن المنهج ص ١١٩ — ١٢٠

(٢) مقال عن المنهج ص ١١٨

(٣) ديكارت : التأملات ص ٥٣ ترجمة د. عثمان أمين — مكتبة القاهرة

سنة ١٩٥٦ م

كان يشك لكى يصل الى العلم الراسخ اليقيني الذى حده بقوله « هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى مع ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه — مثلا — من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً . فانى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليله أنى أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه . ثم يقرر الغزالى بعد ذلك مباشرة أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » (١) .

هذا هو تعريف الغزالى للعلم اليقيني . انه تعريف جامع مانع ، وقاما نجد تعريفا للعلم يوضح بدقة أبعاده وحدوده وغايته مثلما فعل الغزالى فى حده للعلم الجلى . فديكارت ، على سبيل المثال ، يحدد الحكمة بأنها « ليست هى التبصر فى الأمور فحسب وإنما هى أيضاً ، وعلى وجه الخصوص معرفة نظرية كاملة لجميع ما يستطيع الانسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون » (٢) . ومن خلال كلام ديكارت عن البداهة العقلية والحدس وأنه طريق هام للمعرفة ، من خلال ذلك ، نلمس اتجاهه نحو ما ينبغى أن تكون عليه المعرفة . انه يسمي الى « الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقائق فتدفع لها النفس وتوقن بها يقيناً لا سبيل الى دفعه » (٣) . ٤ — ولما فتش الغزالى عن علومه التى اكتسبها ، وجدها تنقسم الى قسمين هما المعرفة الحسية والمعرفة العقلية الضرورية ، ثم أخذ

(١) المتخذ من ٧١ — ٧٢ .

(٢) راجع للتأملات من ٧ .

(٣) مقدمة التأملات من ١: ١٠٠ .

يتساءل : هل يمكن الشك في هذه المعرفة أم لا ؟ وأجاب بأن الشك بدأ بالفعل يتسرب الى نفسه « من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى اللؤلؤ فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنقبي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة — بعد ساعة — تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بفرقة ، بل على التدريج ذرة بعد ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف وتتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار » (١) .

هذا وأمثاله من المحسّات يحكم فيها حاكم الجس بأحكامه ، ويكذب حاكم العقل ويخونه تكتييا لا سبيل الى مدافعتة . ولهذا حاول الغزالي أو بتعبير أدق ، وجد نفسه مضطرا لطرح المعرفة الحسية جانبا متناولا المعرفة العقلية : « فقلت قد بطلت الثقة بالمحسّات فلعله لا ثقة إلا بالمعقليات التي هي من الأوليات كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والاثبات لا يجتمعان ، والشئ الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا » (٢) فهذه المعرفة العقلية يبدو أنها مؤكدة ولا مجال للشك فيها .

لكن سرعان ما نادى الحواس الغزالي بأعلى صوته قائلة له « بم تأمن أن تكون ثقتك بالمعقليات كثقتك بالمحسّات وقد كنت واثقا بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ، اذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلى ذلك الادراك لا يدل على استحالة » (٣) . ان هذا الشك في المعرفة الحسية والعقلية هو عين ما ذكره ديكارت بأسلوب آخر .

فالغزالي قد شك — وكذلك فعل ديكارت — لأنه وجد أن علمه

(١) المنقذ ص ٧٣

(٢) المنقذ ص ٧٤ .

(٣) المنقذ ص ٧٩ .

لا يطابق الواقع ، وأن الصورة التى عنده عن شىء ما تختلف فى غير مرة عن الشىء كما هو • وقد تتبع ديكارت المنهج الذى سار عليه الغزالى • يقول ديكارت « كل ما تلقينته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس ، غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لانطمئن كل الاطمئنان الى من خدعونا ولو مرة واحدة » (١) •

وبعد أن ترك ديكارت الحواس بعلومها متجها صوب النفس الناطقة ذاتها (العقل) قال « ولكن ما يدرينى لعل هناك شيئا آخر غير الأشياء التى حكمت منذ قليل بأنها غير يقينية لا يستطيع فيها أدنى شك ، أليس هنالك اله أو أى قوة أخرى توحى الى نفسى هذه الخواطر ؟ ليس هذا ضروريا ، فلعلى قادر على أحداثها من نفسى » (٢) •

وإذا كان ديكارت قد اخترع فكرة « الشيطان الماكر » وأنه يتسبب فى تضليله ، وأن هذا الشيطان قد استعمل كل ما أوتى من قوة فى سبيل ذلك ، نقول اذا كان ديكارت تحدث عن ذلك باسهاب فان الغزالى قد تحدث عن هذا الشيطان الماكر فى صورة قوة التخيل والوهم ونسب اليه ما نسبه ديكارت الى الشيطان الماكر •

٥ — والعوامل التى ساعدت على تقوية الشك وتأصيله فى نفس كل من الغزالى وديكارت واحدة • ففضلا عما سبق من محاولة كل منهما إيجاد علم حقيقى ثابت ، وشك كل منهما فى الشيطان الماكر أو قوة الوهم ، نجد أن هناك ظاهرة ثالثة جمعت بينهما وهى « الأحلام » • أما عن الغزالى فهو فارس الميدان فى هذا الصدد يقول : ان هذه الظاهرة ، ظاهرة الأحلام زادت الأمر اشكالا ••• أما تراك تعتقد فى النوم أمورا وتنجيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك فى تلك الحالة ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

(١) التأملات ص ٥٤ — ٥٥

(٢) المرجع السابق ص ٧٠

ثم خطا الغزالي خطوة الى الامام حين أخذت توسوس له نفسه قائله : بم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك — بحس أو بعقل — هو حق بالاضافة الى حالتك التي أثبت فيها • لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ، فاذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها •

ثم طرح الغزالي قضية الشك كلها موضع البحث حينما شك في كل شيء : شك في بدنه وعقله وحياته ووجوده قائلًا : فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة ، فاذا مات (الانسان) ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده ، واستشهد بقوله تعالى « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (١) •

وحاول الغزالي أن يخرج من دائرة الشك ، لكنه وجد أن الخروج من ذلك يقتضى دليلا • وحتى هذه اللحظة لم يكن بوسعها إقامة دليل لأن هذا يتركب من علوم أولية ، وهذه ان لم يكن مسلم بها ، لا يمكن إقامة دليل عليها ، لكن الشك ضارب في كل شيء •

ونعود الى ديكارت فنجد أن ظاهرة الأحلام بدورها قد دعمت شكه وزادت منه « انى أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها هؤلاء المخبولون في يقظتهم ، بل قد أرى أحيانا أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون • كم من مرة وقع لى أن أرى في المنام أنى في هذا المكان وأنى لأبس ثيابى وأنى قرب النار ، مع أنى أكون في سريرى متجردا من ثيابى ... يبدو لى الآن أنى لا أنظر هذه الورقة بعينين نائمتين ، وأن هذا الرأس الذى أهزه ليس ناعسا ، وأنى انما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعى • ان ما يقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحا وتميزا • ولكن عندما أطيل التفكير في الأمر أتذكر أنى كثيرا ما انخدعت في النوم بأشباه هذه الرؤى • وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية

الجلء أنه ليس هناك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تميزا دقيقا فيساورنى الذهول ، وان ذهولى لعظيم ، حتى أنه يكاذ يصل الى اقناعى بأنى نائم» (١) •

واضح اذن أن ديكارت قد دعم — كما ذكرنا — شكه بما يراه النائم فى نومه ، فيخيل اليه أنه يحدث بالفعل (فى الواقع) وحينما يستيقظ يدرك تمام الادراك أن ما رآه وهم وخيال ، وأن شيئا مما فعل وُراة فى نومه لم يفعله ولم يره فى الحقيقة •

٦ — ثم ان ديكارت قد كرر فى أكثر من موضع أن العقل الانسانى يخطئ ويضل بسبب أنه قاصر متناه وليس بوسعه الاحاطة بالأمور اللامتناهية • ففى كتاب التأملات يقول ديكارت « ... انما مرجع خطئى هذا الى ما منحنى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هى عندى قوة متناهية محدودة» (٢) • وفى موضع آخر يقول « لا ريب أنه ليس لدى من داع للشكوى من أن الله يهينى ذكاء أوسع أو نورا غظريا أكمل مما وهبى ما دام من طبيعة الذهن المتناهى ألا يكون محيطا بأشياء كثيرة ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهى» (٣) •

بل ان ديكارت بعد أن قارن بين طبيعته وبين الطبيعة الالهية ، وكيف أن هذه الاخيرة طبيعة واسعة لا متناهية ولا يمكن الاحاطة بها وأنه فى مقدور الله سبحانه أشياء كثيرة لا حصر لها وتتجاوز نطاق العقل البشرى ... بعد ذلك ذهب ديكارت الى أن البحث نلكشف عن كنه الحكمة الالهية أو ما يسمى بالعلل الغائية بحث لا مجال لأنه لن ينتهى الى شيء ... ان هذا الاعتبار وحده (يقصد طبيعة الله اللامتناهية ومقدوراته التى لا حصر لها) كاف لاقتناعى بأن ما اصطلح على تسميته بالعلل الغائية لا محل للبحث عنه فى الأشياء الفيزيقية أو

(١) التأملات ص ١٢٩

(٢) التأملات ص ٣٧

(٣) التأملات ص ١٣١

الطبيعية ، اذ يلوح لى أن الخوض فى غليات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها اجترأ عليه سبحانه « (١) » .

هذه الفكرة الديكارتية توجد بعينها عند الغزالى . ففيما يتعلق بقصور العقل البشرى وأنه عاجز عن كشف حكمة الله الكبرى ، وأنه عرضة للصواب والخطأ بسبب تناهيه وملابسته للبدن ، فان الغزالى ، وفى غير موضع من كتبه ، يذكر ذلك (وخاصة فى كتاب الاقتضاد فى الاعتقاد) . فنجده يشبه العقل البشرى بميزان الذهب الذى لا يضح أن توزن به الجبال ، لأن هذه تفسد الميزان وتحطمه . وفى المنقذ من الضلال يقول « ان من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . وفضلا عن ذلك فان تهافت الفلاسفة للغزالى ليس الا نقدا منه للعقل ممثلا فى الفلاسفة الذين اعتمدوا على العقل فى كل أبحاثهم وفى اقلامه فى سائر المجالات . وقد بحث النزعة العقلية عند الغزالى كثيرون منهم على سبيل المثال « أوبرمن » و « الأيب جبر » . وفى التهافت يتحدث الغزالى عن نقائص العقل فى عدة مجالات . فهو يثبت قدم العالم وحدثه فى آن واحد ، وخلود النفس وفناءها وغير ذلك . وهو فى هذا المضمار قد سبق كنت بعدة قرون كما ذكرناه من قبل .

وفى كتاب معيار العلم يتحدث الغزالى عن قصور العقل فى تحصيل بعض المعارف فيقول « ... من مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكنه إقامة البرهان عليها ولا يمكنه أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشك فيها غيره بالتعليم .. ولا يمكن اقحام كل مجادل مسكت . فلا ينبغي أن تطمع فى القدرة على المجادلة فى كل حق . فمن الاعتقادات اليقينية ما لا نقدر على تعريفه

غيرنا بطريق البرهان الا اذا شاركنا في ممارسته ليشاركنا في العلوم
المستفادة منه» (١) •

٧ — ونحن نعلم أن ديكارت قد وضع قواعده الأربع لكي يتحاشى
الخطأ • وهذه القواعد هي بإيجاز :

(أ) ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك •
(ب) أن أقسم كل واحدة من العضلات التي سأختبرها الى أجزاء
على قدر المستطاع وبقدر ما تدعو الحاجة الى حلها على خير الوجوه •
(ج) أن أسير أفكارى بنظام بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة
كى أتدرج قليلاً قليلاً حتى أصل الى معرفة أكثرها ترتيياً •

(د) أن أعمل فى كل الأحوال من الاحصاءات الكاملة والمراجعات
الشاملة ما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئاً •

فديكارت يقصد من هذه القواعد ، كما أعلن هو فى القاعدة الرابعة
من « القواعد » لهداية العقل أنه يقصد بالمنهج « قواعد وثيقة سهلة
تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق وتبلغ بالنفس
الى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التى تستطيع ادراكها دون أن تضيق
فى جهود غير نافعة ، بل وهى تريد فى ما للنفس من علم بالتدريج •
ان ما هدف اليه ديكارت هو ما هدف اليه من قبل الغزالى • فقد
بحث الغزالى فى كتابه « محك النظر » وغيره ، عن سبب الأخطاء
والأغاليط فى النظريات ، وبعد أن شخّص الداء حاول وضع العلاج •
فهو يقول فى كتابه سالف الذكر :

ان الأغاليط فى النظريات كلها ثارت من اهمال الجليات والتسامح
فيها • ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها الى ما بعدها تدريجاً
درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقوى الذهن على الترقى فى
— حتى لا يخفى قليلاً قليلاً — فيتضح الشئ بما قبله على المقرب •

(١) معيار العلم ص ١٦٢ وراجع د. ابو ريان ص ٤٨٧ فى كتابه تاريخ
الفكر الفلسفى فى الاسلام •

لطاحت المغالطات • ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة الاشكال وطلب الأمر الخفى البعيد عن الأوائل الجلية بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل المرفى الكثيرة دفعة ، فتزل الأقدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول ، ولذلك ضل أكثر النظار وأضلوا •

ففى هذا النص الجلى الواضح يد لنا الغزالي أسبب إخطاء فى العلوم ويمهد لنا الطريق لتحاشى هذه الإخطاء • فهو يرى من خلال النص السابق أن البرهان يجب أن يستند الى الأوائل الجلية التى لا يمكن أن يرقى اليها الشك • هذه الأوائل لا يكفى أن يتقبلها الباحث أو الدارس بل عليه أن يمحصها ويفحصها ليدرك مدى صحتها ويقينها • وينبغى أن يسير الباحث بادئا من البسيط الى المركب ، ولا يخطو خطوة فى بحثه الا اذا محص الخطوة السابقة عليها ، ويتيقن أنها تؤدى به الى غيرها وهكذا حتى تكون استنتاجاته قائمة على يقين تام ومتسمة بدقة الباحث الحذر •

لقد كان مذهب الغزالي ، مثلما كان مذهب ديكارت ، هو استبعاد المركب أولا من مجال الفكر ، لنقف فى البداية على البسيط ، صاعدين منه الى المركب •

٨ — أما عن الطريقة التى خرج بها كل من الغزالي وديكارت من دائرة الشك فانها مختلفة تماما • ففيما يتعلق بديكارت نعلم أنه قد استند فى خروجه من دائرة الشك بطريقة استدلالية تهدم نفسها بنفسها • فبعد أن شك فى كل شيء : فى الله ووجود العالم وحتى وجود ذاته من حيث هو جسم ، اعتمد فى الخروج من هذا الشك على الوجود ذاته • بمعنى أن ديكارت ذكر أنه اذا كان يشك واذا كان يفكر (وهو كذلك) فمعنى هذا أنه موجود • ولقد لخص هذه الفكرة أو ان شئت هذه العملية الفكرية بقوله : اننى أشك ، وعندما أشك فأنا أفكر ، وأنا أفكر اذن أنا موجود •

والفكر هنا هو كل ما يختلج فى النفس البشرية وتدركه إدراكا مباشرا • ولقد وجهت الى ديكارت عدة انتقادات بسبب تناقضه فى

خروجه من الشك حيث أن ما قد شك فيه قد اعتمد عليه في الخروج من دائرة الشك .

ثم انه بشك في كل شيء قد قطع كل صلة له باليقين . أي أنه بذلك يفقد تماما العودة الى اليقين عن أي سبيل . فالأنا الذي شك هو الذي فكر ، هو الذي يوجد (وقد كان هو نفسه موضع الشك) . ولا يمكن لوجود أن يفكر إلا إذا كان موجودا . ولقد ذكر « هملان » أحد نقاد ديكارت أن قضية ديكارت تكون صحيحة اذا كانت هناك قضية كبرى ثابت صدقها وهي « كل مفكر موجود » ، بحيث تكون قضيته على النحو التالي :

كل مفكر موجود

أنا أفكر

أنا موجود

وهكذا نجد أن ديكارت لم يخرج من الشك الى اليقين بطريقة يقينية سليمة ، بل خرج ، كما ذكرنا ، بأن ناقض نفسه بنفسه .

وجدير بالذكر أن « ديكارت » قد اتخذ ذاته وسيلة لاثبات وجود الله ثم اتخذ وجود الله وسيلة لاثبات وجود العالم . أما غالبية مفكري الاسلام فقد اتخذوا (من حاول منهم أن يبرهن على وجود الله) اتخذوا العالم المحسوس وسيلة لاثبات وجود الله .

ثمرد فنقول : ان الغزالي قد خرج من شكه بطريقة مخالفة تماما لديكارت فالغزالي قد استند في خروجه من دائرة الشك الى الله ، لأن الغزالي لم يشك لحظة في وجود الله . بمعنى أنه لم يكن في حاجة الى اثبات وجود الله لأن الله ثابت لديه بالدليل القاطع سواء من جهة العقل والنقل . ولهذا قلناه استند الى الله الذي لا يمكن أن يخدع أو يضل في خروجه من الشك . يقول الامام الغزالي عن ثورة الشك التي أصابته وكيف خرج منها : « ... فلعلنا هذا البداء (الشك) ودام قريبا من شهرين أنا شيهما على السقسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ،

حتى شفى الله تعالى منى فلك المرض وعادت للنفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمر ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وفلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحصورة فقد ضيق رحمة الله الواسعة (١) .

فالغزالي وإن كان قد شك في المعرفة مثما فعل الفيلسوف الفرنسي ديكارت ، إلا أنه اختلف عنه في شك « ديكارت » في الله . لأن الغزالي لم يشك في الله لحظة واحدة ، لأن الله قائم لديه بالأدلة القاطعة ولهذا فليس ثمة تنازع بشأن كيفية خروج الغزالي من الشك . فهو قد خرج بالحدس الذي يقف من خلفه نور التور .

على أنه مما تجب الإشارة إليه هنا هو أن ما يجمع بين ديكارت والغزالي ثقة كل منهما في العقل . فديكارت رغم شكه ، إلا أنه كان يثق في العقل ذاته وفي قرته على المعرفة لكن وكما رأينا ، فإن العقل محدودا لا يجب أن يتعداها لأنه إذا تعداها ضل وأخطأ . فقد رأينا من نصوصه أنه يقول ان العقل متناه محدود ولا يجب أن يطمح في معرفة أغايات الله « ان الحقائق الموحى بها والتي تهدي الى الجنة هي فوق فهمنا ، لم يكن لي أن أجرو على أن أسلم بها بضعف اسندالاتي ، ورأيت أن محاولة امتحانها امتحانا موفقا تحتاج لأن يمد الانسان من السماء بمدد غير عادي وأن يكون فوق مرتبة البشر . ومن أجل هذا كان ديكارت حريصا على أن يكتب ويقول : ان حقائق الايمان كانت لها المنزلة الأولى عنده .

ان ديكارت أراد من فلسفته أن يسير عقله في الطريق الصحيح ، فلا يكفي أن يكون للمرء عقل ، بل المهم أن يحسن استخدام هذا العقل . ان أكبر النفوس لمستعدة لأكبر الرذائل مثل استعدادها لأكبر الفضائل ،

والذين لا يسيرون الا جد مبطنين يستطيعون حين يلزمون الطريق المستقيم أن يسبقوا كثيرا من يعدون ويبتعدون عنه» (١) .

والغزالي في هذا الصدد. شأنه شأن ديكارت قد اهتم بالعقل وجعل له في نفسه مكانة كبيرة . فقد كان يكرر : « دليل العقل » و « العقيل الصريح » . . و « محض العقل » وهو في كل ذلك بين ، كما فعل ديكارت من بعد — أن هناك حقائق تخفى على العقل وليس بوسعها أن يعرفها البتة ، وأنه اذا حاول ذلك أخطأ تماما . أما اذا بقي داخل حدوده فإنه يعطى نتائج حسنة يثق بها ويطمئن على صحتها . وفي ذلك نجد الغزالي وقد عرض علوم عصره ناقدا اياها ومميزا الصحيح من الفاسد . بل اننا نرى أن الغزالي حرصا منه على العقل وخبيا وتقديرا له سعى التي نقده « بالعقل » وتحصينه ضد جفوحاته وغروره حتى لا بجطم نفسه بنفسه ، وحتى نضمن نحن بقاءه ودوامه .

المراجع

البلهواتي : ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الفزالي — الرياض (بدون تاريخ)

ابى ابي اصيعة : عيون الاتباء في طبقات الاطباء بيروت سنة ١٠٦٥ م

ابن باجه (ابو بكر محمد) : النفس — حققه الدكتور محمد صفر حسن المعصومي — دمشق سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م

ابن تيميه : الرد على المنطقيين — نشرة عبد الصمد شرف الدين الكتبي — المطبعة القيمة — بيساي سنة ١٣٦٨ هـ سنة ١٩٤٩ م

ابن جلجل : طبقات الاطباء — تحقيق فؤاد سيد — المعهد العلمى الفرنسى — القاهرة سنة ١٠٥٥ م

ابن حزم (ابو محمد على ابن احمد بن حزم) : الفصل فى الملل والاهواء والنحل وبهاشمه الملل والنحل للشهرستانى ط ١ سنة ١٣١٧ هـ المطبعة الادبية . وقد طبع بالافست — دار المعرفة للطباعة والنشر — لبنان سنة ١٩٧٥ .

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) : مقدمة ابن خلدون — حققها د. على عبد الواحد واتى — لجنة البيان العربى ط ٤ سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م القاهرة .

ابن خلكان : وفيات الاعيان — نشرة احسان عباس — دار الثقافة — بيروت ج ٢ بدون تاريخ .

ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة — حققه موريس بويج — بيروت سنة ١٩٤٢ ، سنة ١٩٤٨ م .

ابن رشد : رسائل ابن رشد — حيدرآباد الدكن سنة ١٣٦٥ هـ .
ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة — تحقيق د . عثمان أمين — مصطفى البابى الحلبي وشركاه ١٩٥٨ م — القاهرة

ابن سينا : كتاب البرهان (منطق الشفاء) حققه الدكتور ابو العلا عفيفى — تصدير ومراجعة د. ابراهيم مكور — القاهرة سنة ١٩٥٦ م

ابن سينا : الهيات الشفاء — حققه الاب قنواتى ومسعيد زايد . راجعه وقدم له د . ابراهيم مكور — القاهرة سنة ١٣٨٠ هـ سنة ١٩٦٠ م .

(١) هذه المراجع مرتبة أبجديا طبقا لاسم الشهرة الخاص بالمؤلف .

- ابن سينا : النفس وهو الفن السادس من الطبيعيات — حققه وقدم له فضل رحمن — اكسفورد سنة ١٩٥٩ م
- ابن سينا : الفكت والفوائد — نشرة فلهم كوتش (س . ج) بـ بيروت — الجامعة الكاثوليكية .
- ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، مع شرح نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي — نشر في زمن السلطان عبد العزيز خان — دار الطباعة العامة سنة ١٢٩٠ هـ سنة ١٨٧٣ م وقد رجعت الى نشرة سليمان دنيبا لنفس الكتاب مع شرح نصير الدين الطوسي — دار المعارف سنة ١٩٦٠ م — القاهرة .
- ابن سينا : النجاة — طبعة محي الدين صبري الكردي ط ٢ — سنة ١٩٣٨ م — القاهرة .
- ابن سينا : المباحثات من نشرة د. عبد الرحمن بدوي لكتابه ارسطو عند العرب ج ١ — القاهرة سنة ١٩٤٧ م
- ابن سينا : التعليقات — حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي — الهيئة المصرية العامة للكتاب — القاهرة سنة ١٩٧٣ م
- ابن سينا : احوال النفس — حققها وقدم لها د. أحمد غزاد الاهواني — الناشر : عيسى البابي الحلبي وشركاه — القاهرة سنة ١٩٥٢ م .
- وتوجد مع هذه الرسالة ثلاث رسائل اخرى لابن سينا هي :
- (ا) مبحث عن القوى النفسانية .
- (ب) رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها .
- (ج) رسالة في الكلام على النفس الناطقة .
- ابن سينا : حى بن يقطان — نشرة احمد أمين — دار المعارف سنة ١٩٦٦ م
- ابن سينا : رسائل ابن سينا — نشره حلمي ضيا اولكن — انقرة سنة ١٩٥٣ م نشرت في جزئين .
- ابن سينا : الرسالة الاضحوية في امر الميعاد — ضبطها وحققها سليمان دنيا دار الفكر العربي — ط ١ سنة ١٣٦٨ هـ سنة ١٩٤٩ م
- ابن سينا : في القوى الانسانية وادراكاتها — مطبعة كردستان العلمية — القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ سنة ١٩٢٨ م .
- وتوجد بهذا الكتاب رسائل :
- (ا) في الطبيعيات من عيون الحكمة
- (ب) في الاجرام العلوية .
- (ج) في القوى الانسانية وادراكاتها .
- (د) في الحدود .
- (هـ) في اتساع العلوم العقلية .

- (و) فى اثبتت النبوات وتأويل رموزهم .
(ز) الرسالة الفيروزية فى معانى الحروف الهجائية .
(ح) فى العهد .
(ط) فى علم الاخلاق .
- ابن سينا : شرح كتاب اثولوجيا المنسوب الى ارسطو (من كتاب ارسطو عند العرب ج ١) النهضة المصرية سنة ١٩٤٧م .
- ابن سينا : عيون الحكمة — حققه د . عبد الرحمن بدوى — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٥٤م .
- ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول — نشرة الاب انطون صالحانى اليسوعى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة ١٨٩٠م .
- ابن لوقا (قسطنطين) : الفرق بين الروح والنفس وقوى النفس وماهى النفس (ضمن رسائل ابن سينا) انقذة سنة ١٩٥٣م .
- اتن النديم : الفهرست — دار المعرفة للطباعة والنشر — بيروت (بدون تاريخ) .
- أبو العلا عفيفى (دكتور) : الفاحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا — مقال فى فكرى الالفية لابن سينا سنة ١٩٥٦ م — القاهرة .
- أبو العلا عفيفى (دكتور) كتاب البرهان لابن سينا وصلته ببرهان ارسطو (مقال فى فكرى ابن سينا بطهران — منشورات لجنة الآثار الوطنية سنة ١٩٥٦ م)
- أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ٢ سنة ١٩٧٠م .
- أبو ريده (دكتور محمد عبد الهادى) : الكندى وفلسفته — دار الفكر العربى سنة ١٩٥٠ م القاهرة .
- أبو ريده (دكتور محمد عبد الهادى) : نصوص فلسفية عربية — النهضة المصرية سنة ١٩٥٥م — القاهرة .
- أبو زهرة (الامام محمد) : المعجزة الكبرى، القرآن — دار الفكر العربى — القاهرة (بدون تاريخ) .
- بدوى (دكتور عبد الرحمن) : ارسطو — النهضة المصرية ط ٣ سنة ١٩٥٣م القاهرة .
- بدوى (دكتور عبد الرحمن) : افلاطون عند العرب — النهضة المصرية سنة ١٩٥٥م .

بدوى (دكتور عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية —
النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م ط٢ — القاهرة .

بدوى (دكتور عبد الرحمن) : المثل العقلية الافلاطونية — المعهد العلمى
الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٤٧م .

بدوى (دكتور عبد الرحمن) : دور العرب فى تكوين الفكر الاوروبى — دار
الآداب — بيروت سنة ١٩٦٥م .

بريهية (اميل) : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى — ترجمة
دكتور محمد يوسف موسى والدكتور عبد الحليم النجار . الناشر
مصطفى البابى الحلبي وشركاه — القاهرة سنة ١٩٥٤م .
— القاهرة .

توفيق الطويل (دكتور) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة — ط٢ مكتبة مصر
توفيق الطويل (دكتور) : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى — دار
النهضة العربية سنة ١٩٦٨م .

جارديه (لويس) : المقدمات الفلسفية للتصوف السينوى — المعهد العلمى
الفرنسى للآثار الشرقية — القاهرة — ١٩٥٢م .

جان فال : طريق الفيلسوف . ترجمة د . احمد حمدي محمود ومراجعة
دكتور أبو العلا عفيفى — مؤسسة سجل العرب سنة ١٩٦٧م .

جائيه (بول جائيه وجبريل سياى) : مشكلات ما بعد الطبيعة ، ترجمة
د . يحيى هويدى ، ومراجعة د . محمد مصطفى حلمى — الانجلو
سنة ١٩٦١ — القاهرة .

الجرجاني : التعريفات — الناشر عيسى البابى الحلبي وشركاه سنة ١٩٣٨
القاهرة .

جميل صليبا (دكتور) : من افلاطون الى ارسطو — ط٢ دار الاندلس —
بيروت .

جميل صليبا (دكتور) : مادة ابن سينا ، مقال فى دائرة معارف البستانى
المجلد ٣ بيروت سنة ١٩٦٠ .

جميل صليبا (دكتور) : من افلاطون الى ابن سينا — دمشق ط٢ سنة ١٩٥١م

جميل صليبا (دكتور) : نظرية الخير عند ابن سينا ، مقال فى الفكرى الالفية
لابن سينا — القاهرة سنة ١٩٥٢م .

جواشون (امليه ماريه) : كتاب الحدود لابن سينا مع ترجمته وتحقيقه والتعليق عليه ومقارنته بأرسطو — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية — سنة ١٩٦٣م القاهرة .

جوتيه (ليون) : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلاميه — ترجمة د . محمد يوسف موسى — دار الكتب الاهلية — القاهرة سنة ١٩٤٥م .

الجيلانى (على بن فضل الله) : توفيق التطبيق فى اثبات ان الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية — حققه د. محمد مصطفى حلمى — ط ١ سنة ١٩٥٤م — القاهرة .

حسن حنفى (دكتور) : نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط — دار الكتب الجامعية سنة ١٩٦٩م .

احمد امين : فجر الاسلام ط ١٠ — النهضة المصرية سنة ١٩٦٥م .

دى بور (ت . ج) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى ابوريدة — لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة سنة ١٩٥٧ — ط ٤ .

ديكارت : التأملات — ترجمة وقدم له وعلق عليه د . عثمان امين — مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٥٦م .

ديكارت : مقال عن المنهج ترجمة محمود محمد الخضيرى ط ٢ — دار الكاتب العربى — القاهرة سنة ١٩٦٨م .

الرازى (فخر الدين) : المباحث الشرقية فى علم الالهيات والطبعيات ط ١ حيدر آباء الدكن سنة ١٣٤٣هـ .

الرازى (فخر الدين) : لباب الاشارات — مطبعة السعادة — القاهرة سنة ١٣٢٦هـ .

رينان (ارنست): ابن رشد والرشدية اللاتينية .

سعيد زايد : الفارابى — دار المعارف سنة ١٩٦٢ . القاهرة .

سنتيلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوط) بجامعة القاهرة والكتاب هو مجموعة المحاضرات التى القاها المؤلف بين عامى ١٩١٠ — ١٩١١م بالجامعة المصرية .

السهورردى (شهاب الدين) : حن بن يقظان نشرة احمد امين — دار المعارف سنة ١٩٦٦م — القاهرة .

السيالكوتى (عبد الحكيم) : حاشية الخيالى على شرح العقائد النسفية —
طبعة محى الدين صبرى الكردى — القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

سيديو (ل . ا) : تاريخ العرب العام — ترجمة عادم زعيتى ط ٢ — عيسى
البابى الطبى سنة ١٩٦٩ — القاهرة .

الشهرستانى : الملل والنحل — نخريج محمد بن فتح الله بدران — الانجلو
المصرية — ط ٢ .

الشوشترى (نعمة الله الجزائرى) : شرح عينية ابن سينا — نخريج حسين
على محفوظ — طهران سنة ١٩٥٤ م .

الشيرازى (قطب الدين) : شرح حكمة الاشراق : الفها محمد بن مسعود
المشهور بقطب الدين سنة ١٣١٣ هـ .

ضومط (ميخائيل) : توما الاكوينى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة ١٩٥٦ م
الطوسى (نصير الدين) : رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد ، مطبعة رمسيس
— القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ .

الطوسى (نصير الدين) : شرح تجريد العقائد — بمباى سنة ١٣١٩ هـ .

لويس شيخو اليسوعى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة ١٩١١ م .

العبادى (حنين بن اسحق) : فى الفرق بين النفس والروح — نشرها الاب
لويس شيخو اليسوعى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة
١٩١١ م .

العقاد (عباس محمود) : لثر العرب فى الحضارة الاورومية — ط ٢ — دار
المعارف .

العراقى (دكتور محمد عاطف) : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق — ط ١
العراقى (دكتور محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الكلامية والفلسفية ط ١
— دار المعارف — القاهرة .

العراقى (دكتور محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا — ط ١
دار المعارف — القاهرة .

الغزالى (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة . — نشره سليمان
دنيا — دار احياء الكتب العربية ط ١ سنة ١٩٦١ م .

الغزالى (أبو حامد) : رسالة للطير — نشره لويس شيخو اليسوعى —
بيروت سنة ١٩١٢ م .

الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ومعة تهافت التهافت لابن رشد
وكتلب تهافت الفلاسفة للعلامة خوجه زاده — مصطفى البابى
الطبى سنة ١٣١٩ هـ — القاهرة .

الغزالي (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة ، نشرة محي الدين صبري الكردي
المطبعة المحمودية — القاهرة سنة ١٣٥٥ هـ — سنة ١٩٣٦ م .

الغزالي (أبو حامد) : معيار العلم في فن المنطق — طبعة محي الدين صبري
الكردي — القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

الغزالي (أبو حامد) : احياء علوم الدين ط ١ دار الشعب بالقاهرة .

وقد افدنا من نشرة د . بدوي طبائنه دار احياء الكتب العربية
سنة ١٩٥٧ القاهرة .

الغزالي (أبو حامد) : ميزان العمل — الناشر : محمد علي صبيح — القاهرة
سنة ١٣٨٢ هـ سنة ١٩٦٣ م .

الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال — تحقيق د . محمد الطيم محمود —
دار الكتب الحديثة ط ٥ سنة ١٣٨٥ هـ .

الغزالي (أبو حامد) : المعارف العقلية — تحقيق د . عبد الكريم العثمان ،
الغزالي (أبو حامد) : كيمياء السعادة (مجموعة رسائل) نشرة محي الدين
دار الفكر العربي بدمشق ط ١ سنة ١٩٦٣ م .

صبري الكردي ط ١ سنة ١٣٢٨ هـ القاهرة .

الغزالي (أبو حامد) : معارج القدس في مدارج معرفة النفس — المكتبة
التجارية الكبرى — القاهرة — بدون تاريخ .

الغزالي (أبو حامد) : (مهرجان الغزالي بدمشق في الفترة من ٢٧—٣١)
مارس سنة ١٩٦١ م) والكتب عبارة عن عدة مقالات هامة
لمجموعة من المتخصصين وذلك بمناسبة الفكري المتوية التاسعة
لميلاد للغزالي .

الغزالي (أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد — مصطفى البابي الحلبي وشركاه
سنة ١٩٦٦ — القاهرة .

الفاخوري (حنا الفاخوري و خليل الحر) : تاريخ الفلسفة العربية — دار
المعارف ببيروت . ج ١ سنة ١٩٥٧ م ، ج ٢ سنة ١٩٥٨ م .

الفارابي : فلسفة أرسطاطاليس — حقة : د . محسن مهدي — لجنة
احياء التراث الفلسفي العربي — دار مجلة شعر بيروت سنة
١٩٦١ م .

الفارابي : المجموع من مؤلفات الفارابي — ط ١ — مطبعة السعادة سنة
١٣٢٥ هـ سنة ١٩٠٧ م — القاهرة .

- الفارابى : رسالة فى اثبات المفارقات — حيدرآباد الدكن سنة ١٣٤٥هـ .
الفارابى : رسالة فى العقل — نشرها الاب مورييس بويج — بيروت —
بيروت — (بدون تاريخ) .
الفارابى : تحصيل السعادة — القاهرة سنة ١٩٠٧م .
الفارابى : التعليقات ط ١ — حيدرآباد الدكن سنة ١٣٤٥هـ سنة ١٩٢٦م
الفارابى : كتاب السياسات المدنية سنة ١٣٤٦هـ .
الفارابى : اغراض ارسطو فيما بعد الطبيعة .
الفارابى : مفصوص الحكم نشرة محمد حسين آل يسن — بغداد سنة ١٩٧٦م
الفارابى : شرائط اليقين نشرة مباحات تركر — انقر سنة ١٩٦٤م
الفارابى : كتاب البرهان — نشرة مباحات تركر انقر سنة ١٩٦٤م
الفارابى : كتاب فصول المدنى — نشرة وترجمة الى الايجليزية د . دنلوب —
سنة ١٩٦٦م كبردج .
الفارابى : كتاب الحروف — تحقيق د . محسن مهدي — دار المشرق —
بيروت سنة ١٩٧١م .
الفارابى : المدينة الفاضلة ط ٢ — القاهرة سنة ١٩٤٨ — مكتبة صبيح .
الفارابى : احصاء العلوم — حقيقة د . عثمان امين — الانجلو المصرية
ط ٣ — سنة ١٩٦٨ — القاهرة .
افلاطون : الجمهورية ترجمة د . فؤاد زكريا ومراجعة د . محمد سليم
سالم ، دار الكاتب العربى ط ١ — القاهرة .
افلاطون : فيدون ترجمة د . على سامى النشار — وهباس الشربيني — دار
المعارف سنة ١٩٦٥م القاهرة .
افلوطين : التساعية الرابعة فى النفس ترجمة د . فؤاد زكريا — الهيئة
المصرية سنة ١٣٨٩هـ سنة ١٩٧٠م القاهرة .
الفندى (د . محمد ثابت) : الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا
مقال فى الفكرى الالفية لابن سينا — القاهرة سنة ١٩٥٢م .
الفندى (د . محمد ثابت) : التعليق على مادة ابن سينا فى دائرة المعارف
الاسلامية مجلد ١ طبعة دار الشعب .
فوقية حسين محمود (دكتور) : مقالات فى اصالة الفكر المسلم — دار الفكر
العربى سنة ١٩٧٦م — القاهرة .

فيصل عون (دكتور) : علم الكلام ومدارسه — مكتبة سعيد رافت سنة ١٩٧٨م
القاهرة — وقد أعيد طبع هذا الكتاب بمكتبة الحرية الحديثة
— جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ — القاهرة .

فيصل عون (دكتور) : نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها
وأثارها — مكتبة سعيد رافت سنة ١٩٧٨ القاهرة .

فيصل عون (دكتور) : فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان
مصادرها — مكتبة الجرية — جامعة عين شمس سنة ١٩٨٠ —
القاهرة .

قاسم (دكتور محمود) : في النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والاعريق —
مكتبة الانجلو بط ٤ سنة ١٩٦٩ م القاهرة .

قاسم (دكتور) : دراسات في الفلسفة الإسلامية .

اقبال (محمد) : تجديد التفكير الديني في الإسلام — ترجمة عباس محمود
لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٥٥ — القاهرة .

قدرى جافظ طوقان : العلوم عند الغرب — مكتبة مصر — بدون تاريخ .

القزويني (نجم الدين الكاتبني) : شرح حكمة العين — قزان سنة ١٣١٩هـ
قنواتي (الاب جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا — دار المعارف — القاهرة
— سنة ١٩٥٠ م .

قنواتي (الاب جورج شحاته) : اثر ابن سينا في الفلسفة الغربية ومقامه
من تاريخ الفلسفة العام — (من دائرة المعارف) للبستاني — مجلد
٣ — بيروت سنة ١٩٦٠ م .

كارادي نو (البارون) : الغزالي — ترجمة عادل زعيتر — دار احياء الكتب
العربية سنة ١٩٥٩ م القاهرة .

كارادي نو (البارون) : ابن سينا — ترجمة عادل زعيتر — دار بيروت سنة
١٩٧٠ م .

الكاشي (يحيى بن احمد) : نكت في احوال الشيخ الرئيس ابن سينا —
حققه د . احمد فؤاد الاهواني — المعهد العلمي الفرنسي للآثار
الشرقية — سنة ١٩٥٢ م القاهرة .

كلينبرج (اوتو) : البحوث السيكولوجية في الفروق العنصرية — ترجمة
د . رشدي فام . د . احمد المهدي — الانجلو المصرية — (بدون
تاريخ) .

الكندى : رسائل الكندى الفلسفية — حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها د . محمد عبد الهادي أبو ريده — دار الفكر العربى — القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ سنة ١٩٥٠ . وغنى عن البيان ان هذه الرسائل فى جزئين وتوجد عدة رسائل بكل جزء وقد ألفنا منها جميعا . ولسنا فى حاجة الى ذكر كل رسالة من هذه الرسائل هنا وكلتها كتاب قائم بذاته كما يحلو للتعرض ان يؤهم القارئ بذلك ! .

كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الاسلامية . ترجمة نصير مروة وحسن قبيس — مراجعة الامام موسى الصدر وعارف تامر — عوידات بيروت سنة ١٩٦٦ م .

كولنجوود : فكرة التاريخ — ترجمة محمد بكر ومراجعة محمد خلاف سنة ١٩٦١ — القاهرة .

الاكوينى (توما) : الخلاصة اللاهوتية — ترجمه من اللاتينية الخورى بولس عواد — المطبعة الادبية — بيروت — سنة ١٨٨٧ .

الاكوينى (توما) : مجموعة الردود على الخوارج — ترجمة المطران نعمة الله أبى كرم — لبنان سنة ١٩٣١ م .

لاتند (اندريه) : محاضرات فى الفلسفة — ترجمة أحمد حسن الزيات — ومراجعة د . طه حسين — المطبعة الاميرية سنة ١٩٢٩ م .

مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية — ترجمة عبد الصبور شاهين — دار الفكر . بيروت .

محمد جلال شرف (دكتور) : الله والعالم والانسان ط ٢ دار المعارف سنة ١٩٧١ م .

مذكور (د . ابراهيم) : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق ط ٢ — دار المعارف .

مذكور (د . ابراهيم) : التعرف ووظيفته المنهجية عند ابن سينا — مقال فى مجلة الكاتب ، المجلد ١١ — ابريل سنة ١٩٥٢ م .

مذكور (د . ابراهيم) : نظرية النبوة عند الفارابى — مقال فى مجلة الرسالة العددان : ١٨٣ ، ١٨٤ — سنة ١٩٣٧ القاهرة .

مرحبا (دكتور محمد عبد الرحمن) : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية — بيروت ط ١ سنة ١٩٧٠ م .

مسعد (الاب بولس) : ابن سينا الفيلسوف — بيروت سنة ١٩٣٧ م .

- مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٢ سنة ١٩٥٩م — القاهرة .
- مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : فيلسوف العرب والمعلم الثاني — دار احياء الكتب العربية سنة ١٣٦٤هـ سنة ١٩٤٥م — القاهرة .
- منتصر (د . عبد الحليم) : تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه — دار المعارف ط ٢ سنة ١٩٦٧م القاهرة . بيروت .
- نادر (د . البير نصر) : ابن سينا والنفوس البشرية — عويدات سنة ١٩٦٠م
- نادر (د . البير نصر) : النفس الانسانية عند ابن سينا — مقال في الفكرى الالفية لابن سينا سنة ١٩٥٢ القاهرة .
- الهاشمى (د . محمد) : ابن سينا والنبوات ، نظرية الفعل والانفعال (مقال في الفكرى الالفية لابن سينا) القاهرة سنة ١٩٥٢م .
- الاهوانى (د . أحمد فؤاد) : ابن سينا ط ٢ — القاهرة .
- الاهوانى (د . أحمد فؤاد) : الشعور عند ابن سينا — مقال القى في المهرجان الالفى لفكرى ابن سينا سنة ١٩٥٢م القاهرة .
- الاهوانى (د . أحمد فؤاد) : الكندى فيلسوف العرب — القاهرة سنة ١٩٦٤م
- الاهوانى (د . أحمد فؤاد) : فجر الفلسفة اليونانية ، عيسى البابى الحلبي سنة ١٩٥٤م — القاهرة .
- هويدى (د . يحيى حامد) : محاضرات في الفلسفة الإسلامية — للنهضة المصرية ط ١ سنة ١٩٦٦م .
- هويدى (د . يحيى حامد) : مقدمة في الفلسفة العامة — النهضة المصرية ط ٦ سنة ١٩٧٠م القاهرة .
- هويدى (د . يحيى حامد) : منطق البرهان — مكتبة القاهرة الحديثة (بدون تاريخ) .
- يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة — دار المعارف ط ٣ — القاهرة .
- يوسف كرم : العقل والوجود — دار المعارف ط ٣ — القاهرة .
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية — النهضة المصرية ط ٥ — القاهرة .

المراجع الأجنبية

Afnan (Soheil. M) : Avicenna, his life and works, London, 1958.

A.J Ayer : The problem of knowledge, Edinburgh, 1957.

Arbery (A.J.) Avicenna on theology, London, 1951.

Burnet (John) : Greek philosophy, London 1950.

Burnet (John) : Eearly Greek philosophy, New York 1957.

Brehier (Em.) : La philosophie du Moyen Age

Collingwood : The Idea of Nature, oxford 1945.

Encyclopedia Britannica, 1958.

Encyclopedia Religion and Ethics.

F. Rahman : Anicenna,s Psychology. oxford. 1952.

Gardet : La pensée religieuse d,Avicenne, Paris 1951.

Gauthier : Introduction a l'étude de la philosophie Muslmane,
Paris 1923.

Goichon : The philosophy of Avicenna and its influence on Medi-
eval Europe.

ترجمه عن الفرنسية وعلق عليه من . خان . نيولهي سنة ١٦٦٦ م
Goichon : Livre des définitions, Cairo, 1963.

Gomperz : Greek thinkers, translated by G.G. Berry, 1949.

Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école philosophi-
que Musulmane, Paris 1934.

Jan Bakos : Psychologie D'Ibn Sina d'après son oeuvre As-Sifa,
prague, 1956.

La Lande (André) : Vovabulaire technique et critique de la
philosophie, 1962.

Macdonald : Development of muslim theology, 1965.

- Montgomery Watt : Islamic philosophy and theology 1962.
- Munk : Melanges de la philosophie juive et Arabe Paris, 1955.
- Moussa Amin : Essai sur la psychologie d'Avicenne Genève, 1940.
- Plato : The Dialogues of plato : Joewett, seventh printing.
- T.V. Smith : From thales to plato. 1960.
- W.T. Stace : The Critical history of Greek philosophy, 1950.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تصدير عام ..	٢

الفصل الاول

مشرح الفلسفة الإسلامية

تمهيد ..	١١
معرفة العرب بتراث الآخرين ..	١٤
(أ) اليهودية ..	١٦
(ب) النصرانية ..	١٦
(ج) المجوسية ..	١٨
(د) المانوية ..	١٩
(هـ) المزدكية ..	٢٠
(و) الزرادشتية ..	٢٠
(ح) أصحاب الروحانيات ..	٢٣
(ط) الفلسفة اليونانية ..	٢٣
حركة الترجمة ..	٢٤
اصناف العرب في الجاهلية ..	٢٨

الفصل الثاني

أهمية الفلسفة الإسلامية

مقدمة عامة ..	٣٧
دوافع الحكم الجائر على الفلسفة الإسلامية ..	٣٩
(أ) القصور في تحصيل الفلسفة الإسلامية ..	٣٩
(ب) صدور الحكم عن الهوى ..	٤٠
(ج) طبيعة الهدف الذي كان يسعى اليه المستشرقون ..	٤٤
(د) جعل الفلسفة اليونانية مقياساً للفلسفة ..	٤٥
(هـ) الفلسفة الإسلامية لا تعنى الفلاسفة فقط ..	٤٨
طبيعة العقل العربي في رأى المسلمين ..	٥٢

الموضوع	الصفحة
طبيعة العقل العربى وأهمية الفلسفة الإسلامية عند بعض الغربيين	٦١
(أ) تمان	٦٢
(ب) دى بور	٦١
نقد رأى دى بور	٦٦
(ج) رينان	٧١
نقد رأى رينان	٧٣
(د) فكتور كوزان	٧٨
نقد رأى كوزان	٧٨
(هـ) أوتو كلينبرج ودحضه فكرة السامية ..	٨٢
(و) هورتن وبيان أهمية الفلسفة الإسلامية ..	٨٤
تحسين القرآن العقل الإنسانى	٨٥
إسلامية أم عربية	٩٣

الفصل الثالث

الكندى

تمهيد	١٠٣
حياته	١٠٣
أهم أعماله	١٠٦
حد الفلسفة عند الكندى	١٠٩

مشكلة الألوهية

تمهيد	١١٤
أدلة وجود الله عند الكندى	١١٩
الصفات الإلهية	١٢٦
مفهوم الألوهية بين أرسطو والكندى	١٣٥

مشكلة العالم

تمهيد	١٣٨
(أ) الزمان	١٣٨
(ب) الحركة	١٤٣
(ج) الجرم	١٤٦
(د) العلّة	١٥٢

الموضوع	الصفحة
حدوث العالم	١٥٨
الله والعالم	١٦٥

مشكلة الانسنان

تمهيد	١٦٨
الحواس	١٦٩
النفس والعقل	١٧٣
العقل ودرجاته	١٧٤
العقل والمعقولات	١٨٠
الصلة بين الجسم والعقل	١٨٤

الفصل الرابع

الفارابى

المولد والنشأة	١٨٦
اهمية الفارابى	١٩٣
مؤلفات الفارابى	٢٠٠
اسلوب الفارابى	٢٠٨
نزعة التوفيق : بين افلاطون وارسطو	٢١٤
شروط الانتساب للفلسفة	٢٢٥
احصاء العلوم وتصنيفها	٢٢٧

مشكلة الالهية

تمهيد	٢٣٧
الوجود والماهية	٢٣٨
الصفات الالهية	٢٤٤
صدور العالم عن الله	٢٤٩

مشكلة الانسنان

للنفس	٢٥٧
تقسيم النفس	٢٥٨
تميز النفس من البدن	٢٦١
العقل	٢٦٢
درجات العقل	٢٦٤

الموضوع	الصفحة
العقل الفعّال	٢٦٦
الاتصال بالعقل الفعّال	٢٧١
النفس	٢٧٣
نقد رأي الفارابي	٢٧٨
القضاء والقدر	٢٨٠

الفصل الخامس

ابن سينا

حياته وأهم أعماله	٢٩٦
الحكمة عند ابن سينا	٢٩٦

العالم عند ابن سينا

تمهيد	٣٠١
صعوبات تتعلق بقدّم العالم أو حدوثه	٣٠٤
صدور العالم عن الله	٣٠٩
عالم ما فوق القمر	٣١٢
عالم ما تحت فلك القمر	٣١٤٠٠
الجسم عند ابن سينا	٣١٥

مشكلة الألوهية

اثبات واجب الوجود	٣١٧
صفات واجب الوجود	٣٢٢
العلم الإلهي	٣٢٧

مشكلة الإنسان

النفس والجسم	٣٣١
جوهرية النفس	٣٣٥
خلود النفس	٣٤٠
مشكلة المعاد	٣٤٢
المعرفة	٣٤٩
العقل الفعّال	٣٥٦
الكلى والجزئى	٣٦٠
القضاء والقدر	٣٦٣
التصوف	٣٦٨

الفصل السادس الغزالي

الموضوع	الصفحة
المولد والنشأة	٣٧٥
التطور الروحي للغزالي	٣٨٦
الشك الباحث عن اليقين	٣٨٦
الغزالي وعلوم عصره	٣٨٨

مشكلة الألوهية

كلمات لا بد منها	٣٩٥
الصفات الالهية	٤٠٢
العلم الالهي	٤٠٩

مشكلة العالم

تمهيد	٤١١
دليل الفلاسفة الاول على قدم العالم	٤١٥
تحليل هذا الدليل	٤١٦
رد الغزالي	٤١٨
تحليل رد الغزالي	٤١٩

دليل الفلاسفة الثاني على قدم العالم	٤٢٢
تحليل هذا الدليل	٤٢٣

رد الغزالي	٤٢٤
تحليل رد الغزالي	٤٢٥

دليل الفلاسفة الثالث على قدم العالم	٤٢٦
تحليل هذا الدليل	٤٢٧

رد الغزالي	٤٢٨
دليل الفلاسفة الرابع على قدم العالم	٤٢٩
تحليل دليل الفلاسفة	٤٢٩

رد الغزالي	٤٣٠
تحليل رد الغزالي	٤٣١
موقف الغزالي من نظرية الفيض والصدور	٤٣٢

مشكلة النفس

الصفحة	الموضوع
٤٣٥	اثبات وجود النفس
٤٣٦	جوهرية النفس
٤٣٨	بقاء النفس
٤٣٩	المعرفة ..
٤٤٣	بين النبي والفيلسوف
٤٤٥	العلم المصون ..
٤٤٨	القضاء والقدر
٤٥١	الغزالي وديكارت
٤٦٧	المراجع ..

رقم الايداع ٨٢/١٩١١
الترقيم الدولي ١-٤٦-٧٣٣٩-٧٧٧

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيد الدين المهراني - القجالة

القاهرة ٢٠١٦ / ٤٦٩٦ / ٥٩٠٤٦٩٦ *